جامعة آل البيت

المعهد العالمي للفكر الاسلامي

محمد رشيد رضا

جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي

تحرير

د. رائد جميل عكاشة

محمد رشيد رضا
جهوده الإصلاحية
ومنهجه العلمي

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(٢٠٠٧/٤/٩٩٢)

٩٢٣
عنوان الكتاب: محمد رشيد رضا: جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي
المؤلف ومن هو في حكمه: تحرير رائد جميل عكاشة
بيانات النشر: الندوة العلمية التي عقدت في جامعة آل البيت
عن محمد رشيد رضا (المفرق ١٩٩٩) المعهد العالمي للفكر الإسلامي
الواصفات: السياسيون/ الحركات الإصلاحية/ التراجم/ الفكر الإسلامي

جميع حقوق التأليف والطبع والنشر محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م

محمد رشيد رضا:
جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي

بحوث الندوة العلمية التي عقدت في حرم جامعة آل البيت في المفرق
بتاريخ ١٥ ربيع الثاني ١٤٢٠هـ الموافق ٢٨ تموز ١٩٩٩م

تحرير
د. رائد جميل عكاشة

بسم الله الرحمن الرحيم

قائمة المحتويات

- **مقدمة التحرير** ٧

- **الباب الأول: محمد رشيد رضا وتفسير المنار** ١١

الفصل الأول: الخصائص المميزة لتفسير المنار، د. محمد الزغول ١٣

الفصل الثاني: موقف تفسير المنار من روايات أسباب النزول والإسرائيليات، د. أحمد القضاة .٣٥

الفصل الثالث: معالم سلفية في تفسير المنار، د. بسام العموش ٧١

- **الباب الثاني: محمد رشيد رضا وجدلية النقل والعقل** ٩٥

الفصل الأول: مفهوم الوحي عند محمد رشيد رضا، أ. د. قحطان الدوري ٩٧

الفصل الثاني: معالم فقه المقاصد عند محمد رشيد رضا، د. عبدالرحمن الكيلاني ١٢٣

- **الباب الثالث: محمد رشيد رضا والفكر** ١٣٥

الفصل الأول: الشيخ محمد رشيد رضا وتحولات الفكر الإسلامي المعاصر، أ. زكي الميلاد .. ١٣٧

الفصل الثاني: موقف محمد رشيد رضا من تيارات التحديث المعاصرة، د. محمد الأرناؤوط ١٥٣

- **الباب الرابع: محمد رشيد رضا والإصلاح السياسي** ١٦٥

الفصل الأول: الإصلاح السياسي الشرعي عند محمد رشيد رضا، د. محمد خروبات ١٦٧

الفصل الثاني: الإصلاح السياسي عند محمد رشيد رضا بين بناء دولة إسلامية وإقامة جامعة إسلامية، أ. أحمد علي سالم ٢٠٧

الفصل الثالث: رؤية محمد رشيد رضا للإصلاح السياسي في الدولة العثمانية من خلال العلاقة بين العرب والترك، د. أنيس الأبيض ٢٤٣

- **الباب الخامس: محمد رشيد رضا بين التجديد السياسي والعلاقة مع الغرب** .٢٥٧

الفصل الأول: في مفهوم التجديد السياسي في فكر رشيد رضا، د. مصطفى منجود ٢٥٩

الفصل الثاني: الإسلام والغرب والسياسة في نصوص مجلة المنار، أ. فادي إسماعيل ٣١٧

- **الخاتمة** ٣٤٥

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحرير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد،

كان لسلسلة حركات الإصلاح والتغيير التي أصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دور مهم في جهود العودة إلى الذات، تلك الذات الحضارية التي يحلم المسلم باستعادتها. وحاول المعهد أن يبرز هذه الأعمال الإصلاحية التي توالت في المجتمع الإسلامي عن طريق تنظيم مؤتمرات وندوات علمية يشارك فيها باحثون، يتناولون الموضوع من زوايا متعدد؛ ذلك أن المعنى الأساسي للعمل الجماعي يكمن في ميزة الفضول العلمي، والسعي من أجل الحصول على التكامل المعرفي، والقراءة المنهجية للتجارب والنصوص المتعلقة بتلك الأعمال الإصلاحية، فضلاً عن ميزة اللقاء الذي توفره المؤتمرات للعلماء والباحثين، وما يكون بينهم من تعارف وحوار وتبادل للخبرات. ومن المؤكد أن المحاورات والمراجعات التي تمّت في هذه الندوة العلمية ما كانت لتتحقق بهذه السعة وهذا العمق بغير هذا اللون من النشاط العلمي والمعرفي.

ويمكننا القول إن الشيخ محمد رشيد رضا يُعد المرتكز الثالث في عملية الإصلاح، التي أقام عمودها جمال الدين الأفغاني، وثبّت بنيانها محمد عبده، وأوضح معالمها محمد رشيد رضا، وإنْ حدث تباين في المنهج بين الثلاثة فإنّ هناك توحداً في الهدف. والتباين الذي نلمسه عند رشيد رضا، يُعدّ ترسيخاً للجهد الإصلاحي الذي قام به، والذي أسّسه على المراجعة الدائمة للماضي. فالمراجعة القائمة على التفكير لا تستقيم بغير قدرتها على معالجة كل مُستهدف في الواقع عن طريق التصدي له، مثلما أنها لا تساير "طبيعتها" دون جُرأة صاحبها على فِعل هذه المراجعة.

لقد نبغ الشيخ رضا في مرحلة كانت فيها الدفقة الحيوية الهائلة، وشريعة التوحيد الصافية المستمدة أساساً من النص الشرعي الخالص، قد شابها كدر كثيف. فتضاءلت مساحة الحق خلف ركام الضعف والجهل والاستبداد، وأصبحت مفردات كثيرة من مباهج القيم العليا كالحرية والعدالة والعلم والحضارة وحمل أمانة الخير إلى هذه البشرية، يخفت وهجها في ذاكرة الوعي العام. ولهذا حاول محمد رشيد رضا، في ظل هذا الواقع المتردي، أن يسخّر جلّ عمله الإصلاحي في تصحيح المسار وتوضيح عالمية الإسلام لا إقليميته، والدعوة إلى الإسلام الذي تتجلى فيه حرية العقل دون أن يُفقده حرارة الإيمان، والدعوة إلى الإسلام الذي يكتنف المنظومات، لا الذي تكتنفه تلك المنظومات، مما دفعه إلى أن يطلق صيحة مدوية في الفكر الإسلامي، أيريد المسلمون إسلام الواقع التاريخي الذي مثّلته الأنظمة، أم إسلام النص الذي مثله القيم الحاكمة والمقاصد العليا؟!

وهذا البحث عن قدرة الإنسان في تحديد مساره، له دور بارز في انتشار اجتهادات الشيخ رشيد رضا بعد ذلك، لا سيما فيما يتعلق بقضايا الإسلام السياسي، التي عرض فيها إشكالية العلاقة بين النص والواقع في ظل حرية متاحة؛ إذ ليس من حدود مفتوحة للإفصاح عن التفكير بغير الحرية، وليس من ذهن تُتاح له سعة التفكير بغير وجود للحراك في الواقع، وليس من واقع يتحرك ليتغير ما دامت مسوغات صعود الأفراد على ما هي عليه، ممثلة في الوقوف عند الماضي دون النظر إلى الحاضر والمستقبل. فهذا دَأَب طلاب العلم والإصلاح، لا يقفون عند حدٍّ ولا يقنعون بمغنم، وجُل هَمّهِم أن يمحصوا ويجوّدوا ويراجعوا ويبدعوا. ولعل هذا الحرص الشديد عند محمد رشيد رضا على تفعيل الإسلام الحركي، جعله يُجدّ الخُطى في تأطير الإسلام السياسي تأطيراً فكرياً وجغرافياً بدولة قادرة على حمل الرسالة، فالشريعة والدولة ليستا مؤسستين مختلفتين تتمتع كل منهما بكيان ذاتي مستقل، بل الإسلام عند رشيد رضا دين ودولة، كتاب ورجال. وهذا البحث في شمولية الإسلام ألحق بصاحبه عداءً كبيراً مع العثمانيين والترك وغيرهم، ذلك أنه رفض نظرية حرق البخور التي سادت المجتمع الغربي، والتي

حدث فيها فصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، فرفض رشيد رضا هذه الصيغة العلمانية التي تؤدي إلى الانفصام بين الفطرة والعمل.

ويبقى أن نسجل للشيخ رشيد رضا في هذه المقدمة، ريادته في بحث مسألة (الاستغراب) وضرورة النظر إلى المعرفة الغربية ومحاورتها، بوصفها مادة معرفية خصبة لفهم العقل الغربي والإفادة منه، فضلاً عن كونها تجربة بشرية لها دروسها المستفادة.

وما من شك في أن الجهد المعرفي والعلميّ الذي خلّفه الشيخ محمد رشيد رضا، حفّز مؤسستين علميتين رائدتين هما؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة آل البيت، على ضرورة توثيق تجربة محمد رشيد رضا في محاولة لدراسة الواقع من خلال الماضي، لقناعة المؤسستين أن العمل الإصلاحي ذو سند متصل، وما نراه اليوم ليس إلا خطوات بدأت في الماضي، وتبقى متجهة نحو المستقبل. وقد وجّهت المؤسستان الدعوة لذوي الخبرة والكفاءة، كي يفيدوا الأمة ويضيئوا ما أنتجه محمد رشيد رضا، ويكشفوا عن الجوانب التي ربما أغفلها التاريخ من المقومات الشخصية والعلمية والفكرية لهذا الشيخ.

وقد لبّى هذه الدعوة عدد من الباحثين والعلماء فتناولوا تجربة رشيد رضا بالنقد والمراجعة والتمحيص، ضمن منهجية موضوعية نلمس آثارها في أوراقهم وتعقيباتهم ومداخلاتهم القيمة. وما هذه الندوات التي يقيمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع المؤسسات العلمية والفكرية والثقافية، إلا اجتهادٌ من المعهد لتحفيز (العقل الإسلامي) على التحليل الأمين، والنظر الناقد، للتجارب الإصلاحية في تاريخ أمتنا، والانطلاق من قاعدة إسلامية أصيلة قادرة على محاورة الواقع واستيعاب مستجداته وتجاوزه باتجاه نهوض حضاري حقيقي، يعيد موقف الخيرية لهذه الأمة، ويمكنها من الإسهام في ترشيد الحضارة الإنسانية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المحرر

الباب الأول

محمد رشيد رضا وتفسير المنار

- الفصل الأول: الخصائص المميزة لتفسير المنار، د. محمد الزغول.
- الفصل الثاني: موقف تفسير المنار من روايات أسباب النزول والإسرائيليات، د. أحمد القضاة.
- الفصل الثالث: معالم سلفية في تفسير المنار، د. بسام العموش.

الفصل الأول:

الخصائص المميزة لتفسير المنار

د. محمد الزغول(*)

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فإن ورقتي تتناول محاور متنوعة تتصل بعصر الشيخ محمد رشيد رضا والعوامل التي أثّرت في بناء شخصيته، وجهوده الإصلاحية والعلمية، لاسيما في كتابه تفسير المنار، الذي أرى أن العلماء والباحثين لم يوفوه حقّه؛ لأن في هذا التفسير خير كثير، ويشتمل على قضايا مهمة ونفيسة، وفيه لفتات رائعة، وتوجيهات سديدة، فيحتاج منّا إلى مزيد من البحث والدراسة، وتسليط الضوء عليه، للإفادة مما جاء فيه، خصوصاً في هذه الحقبة الزمنية من تاريخ أمتنا.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن أعالجه في النّقاط الآتية:

أولاً: التعريف بتفسير المنار.

ثانياً: أهمية تفسير المنار.

ثالثاً: تأثر تفسير المنار بالسابقين.

رابعاً: منهج المؤلف في التعامل مع القرآن.

خامساً: الأسس التي قام عليها تفسير المنار.

(*) دكتوراه في أصول الدين، أستاذ مساعد، جامعة مؤتة، الأردن.

المبحث الأول: التعريف بتفسير المنار:

يقوم تفسير المنار على ثلاثة رجال:

أولهم: السيد جمال الدين الأفغاني، الذي انقدحت عن فكره نظرية وجوب إصلاح المجتمع الإسلامي، برجوع المسلمين إلى منبع الدين، وتلقّيه من هناك صافياً مبرءاً عما اتصل به من الشوائب.

والثاني: الإمام محمد عبده الذي باشر فعلاً تفسير القرآن العظيم على طريقة تطبيق النظرية التي دعا إليها السيد جمال الدين الأفغاني، وكان ذلك في الدروس التي ألقاها الإمام محمد عبده في بيروت، بين سنة ١٣٠١ وسنة١٣٠٣هـ، ثم الدروس التي ألقاها في مصر في السنين الست الأخيرة من حياته: ما بين سنة ١٣١٧ وسنة ١٣٢٣هـ، وتناولت من أول القرآن العظيم إلى نهاية الآية الخامسة والعشرين بعد المائة من سورة النساء، وهي قوله تعالى: ﴿وكان الله بكل شيء محيطاً﴾.

والثالث: الشيخ محمد رشيد رضا، الذي أشار على الأستاذ الإمام محمد عبده تفسير القرآن، وألحّ عليه في ذلك، حتى أقنعه أن يواصل في مصر ما ابتدأه في بيروت، وتولّى تقييد ما يمليه الشيخ محمد عبده وتلخيصه، وإدراج ما يراه مناسباً من بيانه، ثمّ نشره تباعاً في مجلته المنار، التي اشتهر التفسير باسمها، ثمّ أتم الشيخ رشيد التفسير استقلالاً من حيث انتهى الشيخ محمد عبده حتى المجلد الثاني عشر.

وعليه فالمؤلف الحقيقي للتفسير هو العلامة الشيخ محمد رشيد رضا[1].

ويقع تفسير المنار في اثني عشر مجلداً، ابتداءً بتفسير سورة الفاتحة، وانتهاءً بالآية الثانية والخمسين من سورة يوسف، ويسمى تفسير القرآن الحكيم. واشتهر بتفسير المنار نسبة إلى المجلة التي كان ينشر فيها. والتفسير مطبوع ومتداول، والطبعة التي بين

(١) عاشور، محمد الفاضل، التفسير ورجاله، المكتبة العصرية، بيروت، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م، ص١٦٧- ١٦٨.

أيدينا منسوبة لدار المعرفة – بيروت، و لم أقف على غير هذه الطبعة. وقد ابتدأ كل جزء من أجزائه بهذا التقريظ: تفسير القرآن الحكيم، تفسير سلفي أثري، مدني عصري، إرشادي، اجتماعي، سياسي، وهو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور، وصريح المعقول، وتحقيق الفروع والأصول، وحلّ جميع مشكلات الدين، ودحض شبهات الماديّين والجاحدين، وإقامة حجج الإسلام، وبيان سياسته المثلى في إصلاح الأنام، مع حكم التشريع، وسنن الله في الاجتماع ،وكون القرآن هداية عامة للبشر في كل زمان ومكان، وحجة الله البالغة، وآيته المعجزة الخالدة، ويوازن بين هدايته وما عليه المسلمون في هذا العصر من الضعف والعجز، وقد أعرض أكثرهم عنها، وما كان عليه سلفهم من السيادة والعزة إذ كانوا معتصمين بحبلها، بما يثبت أنها هي السبيل لسعادة الدنيا والدين، مراعى فيه: السهولة في التّعبير، مجتنباً كثرة مزج الكلام باصطلاحات العلوم والفنون، بحيث يهتدي به العامة، وهو منتهى طلبة الخاصة، وهذه هي الطريقة التي توخّاها في دروسه في الأزهر حكيم الإسلام الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده قدّس الله روحه.

المبحث الثاني: أهمية تفسير المنار:

يعد تفسير المنار من التفاسير المهمّة، وذلك لأسباب كثيرة منها:

أولاً: إن تأليفه كان في نهاية القرن التاسع عشر، وهي من الفترات العصيبة التي مرّت بها الأمة، فقد أفل نجم النشاط والحيوية وافتتن الناس بالحياة المادية، وظهر المنار ليواجه الجمود الذي خيّم على الشرق من جهة، وافتتان الناس بالحضارة الغربية من جهة أخرى، فأوضح العلاج الناجح والبلسم الشافي.

ثانياً: دعا تفسير المنار إلى إصلاح أوضاع المسلمين في شتى مناحي الحياة وسلك طرقاً شتى في هذا السبيل منها:

أ- جمع كلمة الأمة، وطيّ بساط الجدل في المسائل العقدية، التي كثيراً ما يؤدي الخوض فيها إلى تفرق الصف و الاختلاف.

ب- الاستفادة من العلوم العصرية مع المحافظة على هوية المسلمين وحضارتهم وأصالتهم.

ج- إخراج الأمة من التخبط في أمر الدنيا والدين، وإرشادها إلى طريق الحق والصواب بهدي كتابها الخالد القرآن الكريم.

د- عرض الحلول المناسبة لما استجد من وقائع ومشكلات في الحياة الإسلامية.

هـ- الدفاع عن الإسلام بوصفه نظاماً صالحاً لكل زمان ومكان.

ثالثاً: يعدّ تفسير المنار التطبيق العملي لدعوة الإصلاح في المجتمع الإسلامي التي نادى بها كل من جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا .

رابعا: ثراء المنهج لتأثر مؤلف المنار بأعلام المفسرين والمفكرين المجددين في التاريخ الإسلامي كابن تيميه وابن القيم والغزالي وابن خلدون وغيرهم.

المبحث الثالث: تأثر تفسير المنار بالسابقين:

كان للعلماء المفسرين السابقين تأثير واضح في تفسير المنار؛ إذ نلمح نصوصاً عديدة لهؤلاء المفسرين، أثّرت في تفسير المنار وعملت على عمل تأصيل الأفكار التي جاء بها الشيخ رشيد رضا، وفيما يلي شذرات من هذا التأثير:

أ- تأثر المنار بابن تيمية وابن القيم:

كان ابن تيميه، مع حرصه على التفسير بالمأثور، يغوص وراء المعاني المصلحية. مستنبطاً علل الأحكام، متعرفاً على غاياتها ومراميها، وهو يرى أنه لا تعارض بين تمسكه بالمأثور، والغوص وراء المعاني، ويعلق على ما روي من تحرّج بعض السلف في التفسير بقوله: "فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف محمولة على تحرّجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به، فأمّا من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعاً فلا حرج عليه"(١).

كما يُلاحظ على تفسير ابن تيميه أنّه بذل جهداً في البحث عن حلول ناجحة لمشكلات عصره وقضايا مجتمعه التي عاشها و اكتوى بنارها، فكان حين يعرض لمشكلة ما، يجمع كل الآيات التي تتعلّق بها في القرآن، ثم يورد ما شاء من الأحاديث، الموضحة الشارحة، ثم يأتي بنصوص السلف من الصحابة والتابعين، فيجمع في علاجه للمشكلة الواحدة بين نصوص الكتاب والسنة وأقوال السلف.

فكان تفسيره بذلك أقرب ما يكون إلى التفسير الموضوعي للقرآن إن لم يكن هو كذلك(٢).

ومثله في ذلك تلميذه ابن القيّم الذي اختطّ لنفسه منهجاً مزيداً، يقوم على إبراز الوحدة الموضوعية المتكاملة للسّورة القرآنية، تلك الوحدة التي تربط أركان السورة بعضها إلى بعض لتخدم الأهداف التي أنزلت من أجلها، والتي يمكن أن تكون أساس فهم جديد لآياتها، بحيث يربط بين أجزائها ربطاً محكماً، جاعلاً كل آية تأخذ بحجز

---

(١) ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٠م، ص٥٠.

(٢) ابن تيمية، دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد السيد الجليند، دار الأنصار، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م، ص٨.

الآية الأخرى لتؤدي في النهاية إلى خدمة الهدف الذي ترمي إليه السورة. ولا يمنعه هذا التعمّق في بعض النواحي البلاغية أو النحوية أو الكلامية، ولكن بعد إعطائنا الصورة الحيّة للآية أو الآيات[1].

وقد تأثر تفسير المنار بطريقتهما، وأول ما يلفت النظر تشابه العصرين، من حيث الانحرافات والمزالق الفكرية التي هددت الأمة. فإنّ تأثر الناس بمناهج البحث اليونانية آنذاك، لا يقلّ في خطره عن تأثرهم بالحضارة الغربية في العصر الحديث. كما أن حالة الضعف التي سبقت العهد الذي نحن بصدده، يتمثل ذلك في تفرق الكلمة نتيجة التعصب، بسبب كثرة المذاهب و تباينها، والتقليد في تبعيةٍ لا تخضع لتروٍ أو فهم لآراء أرباب الفرق والمذاهب، مع الاعتقاد بصنوف البدع والخرافات، إلى جانب سلبيّة واضحة في الحياة، باتباع التصوّف المنحرف، وتحكم عقيدة الجبر.

فعمل تفسير المنار على نقل الأمة من حالة الضعف و الركود إلى حالة النشاط والقوة، وحارب البدع والخرافات وحمل على التقليد، وبيّن أن الطريق إلى القوة والرفعة يكون بنبذ ذلك كله والتمسك بالقرآن كأساس موحد بين المسلمين، وإيجابية دافعة في الحياة.

كما يعدّ ابن القيم رائداً للمنار بإبراز الوحدة الموضوعية المتكاملة للسور القرآنية؛ إذ اهتم بتقديم الإطار العام للأهداف السامية التي جاءت السورة لتعالجها، ومن ذلك على سبيل المثال أننا نلاحظ التشابه الكبير بين الفكرة الأساسية في كل من مقدمة ابن القيم لسورة الفاتحة ومقدمة تفسير المنار[2].

---

(١) عبد الرحيم، عبد الغفار، الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير، القاهرة، دار الأنصار، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠، ص٣٧.

(٢) السنباطي، محمد أحمد، منهج ابن القيم في التفسير، مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٨هـ/١٩٧٣م، ص٨٤ فما بعدها.

ب- تأثر صاحب تفسير المنار بالغزالي:

اتفق صاحب المنار مع حجة الإسلام في أن التفسير النقلي لا يكفي لمعرفة كتاب الله، وأن كتاب الله مصدر كل علم، وأنه يجوز لكل واحد أن يستنبط من القرآن بقدر عقله وعلمه. وأن هذه القاعدة قد حررت الناس من قيود الماضي، وحملتهم على التفكير في كتاب الله تعالى. كما أنه سار على منهج الغزالي في عدم مخالفة النص الصريح، أما إن كان النص غير صريح أو غير ثابت فلا يرى الوقوف عنده من غير فهم له[1].

وممّا يدل على تأثر المنار أيضاً بأفكار الغزالي، ما ذكره "جولد تسيهر" أنه قاد أعنف الحروب على التّقليد وعلى الزوائد المتفرّعة عن الفقه، وسخر من ضروب التعمق في افتراض الصور والأحوال، ومن فروق المذاهب، كما ألقى وزناً راجحاً للتشّبع، بمعنى التهذيب الخلقي والعمل بروح التشريع في تعاطي الدين، بدلاً من أداء العبادات على وجه صوري آلي. فعارضت مدرسة المنار الروح الصوريّة السائدة للمذهب السني المحافظ، حتى في تناول أسس الإسلام الخمسة. فأقامت في وجهها المطالب الخلقية التهذيبيّة السائدة في القرآن والحديث[2].

وقد نجد في تفسير المنار أبواباً بكاملها من كتاب الإحياء إما بنصّها أو بمعناها، ومن أمثلة ذلك ما جاء في تفسيره لقوله تعالى[3]: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ (آل عمران: ٣١)، كما نقل في الجزء الثالث من تفسيره أراء الغزالي في أسباب اختلاف المسلمين[4]، ورأيه في الربا[5]، وموقفه من صفات الله تعالى[1]، ورأيه في الشكر والتوكل[2].

---

(١) عبد الرحيم، عبد الغفار، محمد عبده ومنهجه في التفسير، القاهرة، ص٣٧-٤٢.

(٢) جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، دار اقرأ، ط٢، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، ص٤٢٤.

(٣) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ج٣، بيروت، دار المعرفة، ص٢٨٤-٢٨٧.

(٤) المرجع السابق، ج٣، ص١٢.

(٥) المرجع السابق، ج٣، ص١١٠.

ج- تأثر مؤلف تفسير المنار بابن كثير:

إن تأثر رشيد رضا بابن كثير أمر طبيعي؛ لأنهما ينتميان لمدرسة واحدة وهي مدرسة ابن تيمية التي حاربت التقليد والتعصب المذهبي، كما يظهر تأثر رشيد بابن كثير من خلال اهتمامه بالرواية، والتوفيق بين النصوص المتخالفة في الظاهر، والعناية بأحداث التاريخ المتعلّقة بالقرآن، والاهتمام بالأبحاث الأصولية والتفريعات الفقهية.

وكثيراً ما كان صاحب المنار ينقل أراء ابن كثير في سياق الإكبار والإعجاب، خصوصاً في المتشابه من القرآن، وما تعددت فيه آراء المفسرين[٣].

د- تأثر مصنف المنار بابن خلدون:

يُعدّ ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع بحق، وقد تناول في مقدمته الشهيرة أسس العمران والاجتماع وما إلى ذلك.

والباحث في تفسير المنار يقف على مدى تأثره بنظرياته في ذلك؛ إذ يشير في تفسيره لكثير من الآيات إلى أسباب قيام الدول وانحطاطها، وخضوع ذلك لظواهر اجتماعية لا تقل في نظامها و انضباطها عن الظواهر الكونية. كما تأثر بمنهجه في التاريخ الذي يقوم على نقد الأخبار وتمحيصها، وعرضها على القوانين الصحيحة للتاريخ قبل التسليم بها، فإن للتاريخ قوانين يخضع لها في روايته وأخباره[٤].

وكثر في تفسير المنار الحديث عن سنن الاجتماع وسنن الله في الخلق، مدعمة بالشواهد والأمثلة مع الحرص الشديد على إيقاظ المسلمين.

---

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ج٤، ص١٩٩.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٢٩، عبد الله محمود شحاتة، منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم، دار مطابع الشعب، ص٢٣١-٢٣٦،.

(٣) تفسير المنار، ج١، ص٥٨٣.

(٤) شحاتة، عبد الله محمود، منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم، ص١٦٥- ١٦٨.

المبحث الرابع: منهج المؤلف في التعامل مع القرآن:

من المفيد قبل البدء بتحديد أبرز سمات هذا المنهج أن نلقي ضوءاً على مقدمة تفسير المنار؛ إذ بينت السبب في تأليف هذا التفسير، والنهج الذي اختطّه في تأليفه. وقد بيّن المؤلف المقصد الأسمى من التفسير وهو: فهم كتاب الله من حيث هو دين، يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة. ثم تحدث عن وجوه التفسير وهي: النظر في أساليب الكتاب ومعانيه واشتماله على أنواع البلاغة. والإعراب دون توسع. وتتبع القصص دون زيادة فيه مع التفريق بين الغثّ والسمين. وغريب القرآن. والأحكام الشرعية. والكلام في العقائد. والمواعظ والرقائق. والتفسير الإرشادي أو الباطني.

على أن الإكثار في مقصد من هذه المقاصد يخرج بالكثيرين عن المقصود من الكتاب الإلهي، ويذهب بهم مذاهب تنسيهم معناه الحقيقي وما فيه من دعوة إلى التهذيب وإلى تطلّع أرواح الناس إلى ما فيه سعادتهم والقضاء على جهالتهم حيث نزل القرآن للناس جميعاً وهم مطالبون بالنظر فيه بقدر طاقاتهم[1].

ثم تحدث عن مراتب التفسير، وقسّمها إلى مرتبتين[2]:

الأولى: وأطلق عليها المرتبة الدنيا، وهي أن يبيّن بالإجمال ما يُشرب القلبَ عظمة الله وتنزيهه، ويصرف النفس عن الشر ويجذبها إلى الخير وهذه ميسرة لكل واحد.

الثانية: وسماها المرتبة العليا وتتمثل فيما يأتي :

أولاً- فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها القرآن: بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمالات أهل اللغة بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله، أو يجمع ما تكرر من الألفاظ في مواضع وينظر فيه، وأن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى

(١) تفسير المنار، جـ١، ص١٧- ١٩.

(٢) المرجع السابق، جـ١، ص٢١-٢٤.

اللفظ موافقته لما سبق له من القول واتفاقه مع جملة المعنى وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته.

ثانياً– الأساليب: فينبغي أن يكون عنده من علمها ما يفهم به هذه الأساليب الرفيعة. وذلك يحصل بممارسة الكلام البليغ مع التلطف لنكته ومحاسنه والوقوف على المراد منه.

ثالثاً– علم أحوال البشر: بما فيه من أحوال الخلق وطبائعه والسنن الإلهية فيه وأطواره وأدواره ومناشيء اختلاف أحوالهم.

رابعاً– العلم بوجهة هداية البشر كلهم بالقرآن: من وجوب معرفة ما كان عليه الناس في الجاهلية وعصر النبوة، وكيف كان القرآن هادياً لهم ومخرجاً لهم من الظلمات إلى النور .

خامساً– العلم بسيرة النبي ﷺ: وأصحابه وما كانوا عليه من علم وعمل.

ثمّ قسّم التفسير إلى قسمين[1]:

الأول: جاف مبعد عن الله وكتابه وهو ما يقصد به حلّ الألفاظ وإعراب الجمل، إلخ. وهذا لا يسمى تفسيراً وإنما هو ضرب من التمرين.

الثاني: التفسير الذي يذهب فيه المفسر إلى فهم المراد من القول وحكمة التشريع في العقائد والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل والهداية تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿هدى ورحمة﴾ (الأعراف: ٥٢)، فالمقصود هو الاهتداءُ بالقرآن. وقد جعل الأستاذ الإمام هذا الغرض هو الغرض الأول من التفسير.

---

(١) تفسير المنار ، ج١، ص٢٤-٢٥.

ثمّ تحدث الشيخ رشيد رضا عن التفسير -حالته وما يجب أن يكون عليه- وأننا سوف نسأل يوم القيامة عن هذا الكتاب، كيف فهم وكيف تحقق غرض الهداية والإرشاد.

ثم تناول معرفتنا بالقرآن، والحالة التي يعيش الناس فيها، والطريقة التي يعاملون الناس فيها، والطريقة التي يعاملون بها القرآن وقسّمها قسمين:

الأول: اتخاذ القرآن -بالاعتقاد الباطل- تعويذة وشافياً للأمراض عن طريق كتابته وشرب هذه الكتابة، وجعله معبوداً لهم على هذا الفهم السيئ.

الثاني: أحوال الناس وطربهم عند سماع القرآن وبعدهم عن فهمه بالتدبر والنظر والتفكّر فيه.

ثم وصل إلى أنّ جاهلية اليوم أشد من جاهلية الأمس، وأن العرب مع شدة طباعهم انحنوَوا تحت لواء القرآن بجاذبيته الفائقة، ثم دعا إلى دراسة اللغة التي هي أهمّ أسباب فهم القرآن وحفظه بينهم، وإبراز أوجه إعجازه ودقة بيانه حتى تكون بذلك مَلَكة الذوق العربي التي يتوقف عليها فهم القرآن.

وختم كلامه بقوله: أقول الآن إن القرآن هو حجة الله البالغة على دينه الحق، فلا بقاء للإسلام إلا بفهم القرآن فهماً صحيحاً..

وإننا نعتقد أن المسلمين ما ضعفوا وزال ما كان لهم من الملك الواسع، إلا بإعراضهم عن هداية القرآن، وأنه لا يعود إليهم شيء مما فقدوه من العز والسيادة والكرامة إلا بالرجوع إلى هدايته و الاعتصام بحبله[1].

(١) تفسير المنار، ج١، ص١٧-٢٥، وعبد الرحيم، عبد الغفار، الإمام عبده ومنهجه في التفسير، ص١٦٧-١٧٠.

المبحث الخامس: الأسس التي قام عليها تفسير المنار: وأهمها:

أولاً- الوحدة الموضوعية:

ومعناها أن آيات السورة الواحدة تتحدث عن فكرة واحدة، فالسورة مهما تعددت قضاياها فهي كلام واحد يتعلق آخره بأوله، وأوله بآخره ويترامى بجملته إلى غرض واحد، كما تتعلق الجمل بعضها ببعض في القضية الواحدة وأنه لا غنى لتفهّم نظم السورة عن استيفاء النظر في جميعها، كما لا غنى عن ذلك في أجزاء القضية[١].

يقول الدكتور محمد البهي: "والتفسير الموضوعي ليس تفسير جملة من الآيات.. ولا استخلاص مضمونها في وحدة قرآنية واحدة، وإنما هو استخلاص مضمون الكتاب ككل من نظرة موضوعية شاملة مرة.. أو استخلاص موضوع محدد كمنهج القرآن في تطوير المجتمع أو موقف القرآن من المادية مرة أخرى.. أو استخلاص هدف السورة الواحدة وما عنيت بإبرازه في إطار الدعوة كلها مرة ثالثة[٢]."

وفكرة الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم حظيت باهتمام عدد من المفسرين قبل صاحب المنار على نحو متفاوت، كالنيسابوري[٣] والرازي[٤] وابن العربي[٥]، وابن القيم الذي وظّفها في تفسيره للقرآن[٦] متأثراً بأستاذه ابن تيمية[٧]، كما أشار إليها

---

(١) دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم ص١٥٩، دار القلم، الكويت، ط٢، ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م.

(٢) البهي، محمد، نحو القرآن، ص٨٩ .

(٣) ذكر صاحب الإتقان أنّ النيسابوري أوّل من أظهر علم المناسبة وكان غزير العلم، يقرأ عليه القرآن ويسأل: لم جعلت هذه الآية إلى جانب هذه الآية ؟ج٣، ص٣٦٩-٣٧٠.

(٤) قال الفخر الرازي في سورة البقرة: من تأمّل في لطائف نظم هذه السورة، وفي بدائع ترتيبها، علم أن القرآن كما أنه معجز بفصاحة ألفاظه، وشرف معانيه، فهو أيضاً معجز بترتيبه و نظم آياته.

(٥) قال ابن العربي بأن ارتباط آي القرآن علم عظيم ... انظر البرهان ج١، ص٣٦، والإتقان ج٣، ص٣٦٩.

(٦) الندوي، محمد أويس، التفسير القيم لابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م ومحمد أحمد السنباطي، منهج ابن القيم في التفسير، ص٨٤-١١٨.

(٧) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الاتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ،ج٣، الهيئة المصرية العامة للكتب، ١٩٧٤م، ص٣٨٦.

الشاطبي[١] في موافقاته، ثمّ جاء برهان الدين البقاعي[٢] وتحدّث عنها حديثاً عظيماً في (نظم الدرر في تناسب الآي والسور).

وقد عمل محمد عبده على إحياء هذه الفكرة وطبّقها في تفسيره وكذا رشيد رضا فمسلكه في تفسير المنار أكبر شاهد على ذلك فهو يصرح بهذه الفكرة في أكثر من موطن فيه كقوله "من نظر في ترتيب السور كلها في المصحف يرى أنه قد روعي في ترتيبها الطول و التوسط والقصر في الجملة، ومن حكمته أن في ذلك عوناً على تلاوته وحفظه..

ولكن في كل قسم من الطوال والمئين والمفصل تقديماً لسور قصيرة على سور أطول منها، ومن حكمة ذلك أنه قد روعي التناسب في معاني السور، التناسب في السور، أي مقدار الطول والقصر"[٣].

ويمضي في بيان تناسب المعاني بين السور الطوال: البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنعام[٤] بما يؤكد أن الوحدة الموضوعية سواء في السورة القرآنية الواحدة أم في القرآن الكريم ككل من أبرز سمات المنهج في تفسير المنار.

ثانياً– تجلية الهداية القرآنية:

لاشك أن القرآن الكريم خاصة، والكتب السماوية عامة، جاءت لتخرج الناس من الظلمات إلى النور وتدلهم على الطريق القويم الذي يحقق أمنهم وسعادتهم في دنياهم وآخرتهم، وقد مر بنا أن الأستاذ رشيدا قد أوضح في مقدمة تفسيره أن المقصد الأعلى من التفسير هو فهم الكتاب من حيث هو دين، وهداية من الله للعالمين، جامعة بين بيان ما يصلح به أمر الناس في هذه الحياة الدنيا وما يكونون به سعداء في الآخرة.

---

(١) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، ج٣، ص٤١٢-٤٢٠، ط٢، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.

(٢) هو إبراهيم بن عمر البقاعي، نسبة إلى البقاع من بلاد سوريا، مؤرخ أديب، ت ٨٨٥هـ ... البدر الطالع ج١، ص١٩.

(٣) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ج٧، ص٢٨٧.

(٤) المرجع السابق، ج٧، ص ٢٨٨-٢٨٩.

وقد تميز تفسير المنار بالتركيز على تجلية الهداية القرآنية ،وذلك ما يلمحه القارئ في أكثر المواضع من هذا التفسير، فلا نكاد نجد آية من الآيات إلا ويحاول أن يبين ما فيها من هداية للناس ،وهداية القرآن ذاتها في غاية الوضوح والكمال، فكيف إذا هيأ الله لهذا الكتاب غيوراً ذا فهم يجعله قريباً من الناس[1]، وقلماً سيّالاً وأسلوباً جذاباً ،وهذا ما اجتمع في محمد عبده وتلميذه رشيد رضا رحمهما الله تعالى.

ويكاد يكون هذا الأساس قاعدة عريضة يندرج تحتها كثير من الأسس التي حكمت هذا المنهج، كما يتضح من هذه الدراسة.

ثالثاً– يسر العبارة وسهولة الأسلوب:

الناظر في تفسير المنار يدرك دون عناء يسر عبارة الشيخ رشيد وسهولة أسلوبه، ولا عجب في ذلك، فقد أعطي حظاً وافراً في الكتابة، لذا ظهر على تفسيره طابع الأسلوب الخطابي، وإلى جانب هذا مادة علمية غزيرة، ويقدّم كل هذا يقدمه للقارئ من غير تقعر في الألفاظ، أو جفاف في المعاني فيتقبّلها القلب والعقل[2]. وهذا هو شأن من يجعل غايته تفهيم الناس وإفادتهم ومن ثم هدايتهم.

رابعاً– شمول القرآن وعمومه:

إن من أهم مزايا القرآن الكريم التي اختصه الله تعالى بها من بين الكتب السماوية أنها جاءت لقوم بعينهم و لزمن معين، وجاء القرآن للناس كافة إلى قيام الساعة.

وكان تفسير المنار مستوعباً لهذا الأمر إذ جاء فيه: " أن القرآن هاد و مرشد إلى يوم القيامة، وأن معانيه عامة وشاملة، فلا يعد ويوعد ويعظ ويرشد أشخاصاً

---

(١) عباس، فضل حسن، اتجاهات التفسير في العصر الحديث في مصر و سوريا، رسالة مخطوطة مقدمة للأزهر الشريف لنيل درجة الدكتوراه عام ١٩٧٢م، ص٢٣١.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢٧-٢٨٣.

مخصوصين وإنما نيط وعده ووعيده وتبشيره وإنذاره بالعقائد والأخلاق والعادات والأعمال التي توجد في الأمم والشعوب[1].

ويقول الأستاذ رشيد رضا: "فإن كان مات من كانوا سبب النزول فالقرآن حي لا يموت، ينطبق حكمه و يحكم سلطانه على الناس في كل زمان"[2].

ومن أمثلة ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ (البقرة: ٨)، فيقول: "هذه الآيات التي نحن بصدد تفسيرها الآن هي المبينة لحال الفرقة الرابعة وهي فرقة من الناس توجد في كل آن و في كل عصر، وليست الآيات كما قيل في أولئك النفر من المنافقين الذين كانوا في عصر التنزيل، ولذلك قال الله تعالى في بيان حالهم ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر﴾ و لم يقل عنهم إنهم يقولون مع ذلك (آمنا بك يا محمد) وما كان القرآن الكريم ليعتني بأولئك النفر الذين لم يلبثوا أن انقرضوا كل هذه العناية، ويطيل في بيان حالهم أكثر مما أطال في الأصناف الثلاثة الذين هم سائر الناس، نعم إن الآيات على عمومها تتناول من كان منهم في عصر التنزيل تناولاً أولياً، وتصف حالهم وصفاً مطابقاً، وهي مع ذلك عبرة عامة شاملة لمن مضى ولمن يجيء من هذا الصنف إلى يوم القيامة[3].

خامساً– الاهتمام باللغة وآدابها بوصفها وجهاً من وجوه الإعجاز:

حوى تفسير المنار كثيراً من اللفتات والنكات البلاغية اللطيفة، كما تحدث كثيراً عن إعجاز القرآن، فعقد فصلاً رائعاً في تحقيق وجوه الإعجاز بدأه بالحديث عن إعجازه بأسلوبه ونظمه وبلاغته، وبتأثيره في القلوب والعقول، ثم ذكر إعجازه بأخبار الغيب فيه، وتعبيره عن المعاني بما يقبله المختلفون في فهمها مع موافقة الحق وسلامته

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، جـ١، ص١٧٩.

(٢) المرجع السابق، جـ١، ص١٥٣.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص١٤٨-١٤٩.

من الاختلاف، وبالعلوم الدينية والتشريع وبعجز الزمان عن إبطال شيء منه، وبتحقيق مسائل كانت مجهولة للبشر. وتحدث طويلاً عن إعجاز القرآن بأسلوبه ونظمه[١].

وإلى جانب المباحث البلاغية فإنّ تفسير المنار غني بالمباحث اللغوية[٢] التي تنم عن سعة اطلاع ورسوخ قدم ودقة فهم للعربية وأسرارها، وإذا كان يقف مع أعلام البلاغة يناقشهم ويأخذ ويرد عليهم فإنه أيضاً يواجه النحويّين، ويلوم على من يخضعون القرآن لمذاهبهم النحوية فيجعلونها أصلاً يحملون القرآن عليها.

ويهدف تفسير المنار في بحثه للمسائل اللغوية والبلاغية إلى تجلية هدايته بإثبات إعجازه، يقول صاحب المنار: "كل ما أمرنا به القرآن وأرشدنا إلى النظر فيه، فالاشتغال به اشتغال بالقرآن.. ولا يتعظ الإنسان بالقرآن فتطمئنّ نفسه بوعده وتخشع لوعيده إلا إذا عرف معانيه، وذاق حلاوة أساليبه، ولا يأتي هذا إلا بمزاولة الكلام العربي البليغ مع النظر في بعض النحو كنحو ابن هشام، وبعض فنون البلاغة كبلاغة عبد القاهر[٣]، وبعد ذلك يكون له ذوق في فهم اللغة يؤهله لفهم القرآن . قال الإمام أبو بكر الباقلاّني: "من زعم أنه يمكنه أن يفهم شيئاً من بلاغة القرآن دون أن يمارس البلاغة بنفسه فهو كاذب مبطل"[٤].

ويتجلى هدفه من المباحث البلاغية بصورة أوضح حتى يرى الناظر فيها أنه لم يلتزم فيها الشرح البلاغيّ حول تحديد التشبيه والاستعارة والكناية في دائرة البيان، لا، ولكنه التزم الإشراق الآخذ في لفظه، والتنسيق المرئي في تفكيره وتحديده للمعاني المراد

---

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ج١ ص١٩٨-٢٠٣، ج٨ ص٩، ج٩ ص٣٧١-٣٧٤ .

(٢) المرجع السابق، ج١، ص١٨٦-١٨٧ ،ج ص٣٣٢-٣٣٤ و ٣٩٣، ج٧ ص٣٨٣ -٣٨٥، ج٩ ص٤١٩-٤٢١، ج١٢ ص١٦٩-١٧٠.

(٣) في كتابيه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، فلكل منهما مصداق جلي لاسمه.

(٤) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ج١، ص١٨٢.

إثباتها، بحيث تطالعك روح البلاغة وجوهرها متجلياً متألقاً في قوالب من المعاني القرآنية الهادية، فإذا بك تخلص من كل ذلك بتذوق جديد على فهم جديد بأسلوب جديد[1].

كما أنه يجمع بين الإعراب والبيان في نسق فني مبدع لا تحس فيه بتعمُّل ولا تشعر بإجهاد[2].

سادساً– القرآن هو المصدر الأول للتشريع مع بيانه لحكمة التشريع:

لقد ركّز تفسير المنار على أن القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع. يقول الأستاذ رشيد رضا: إن القاعدة القطعية المعروفة عمنّ أنزل عليه القرآن ﷺ وعن خلفائه الراشدين رضي الله عنهم، أن القرآن هو الأصل الأول لهذا الدين، وأن حكم الله يلتمس فيه أولاً فإن وجد فيه يؤخذ وعليه يعول، ولا يحتاج معه إلا مأخذ آخر، وإن لم يوجد التُمس من سنة رسول الله ﷺ، على هذا أقر النبي ﷺ معاذاً حين أرسله إلى اليمن، وبهذا كان يتواصى الخلفاء والأئمة من الصحابة والتابعين[3].

وتظهر في منهجه في تفسير آيات الأحكام الميزات الآتيات[4]:

أ– بيانه لحكمة التشريع وما يهدف إليه من سعادة الإنسان، فقلما يمر صاحب المنار بآية من آيات الأحكام إلا ونجده ينبري ببيان ما تشتمل عليه من مصالح للفرد أو للجماعة سواء كانت روحية أو مادية، نجد هذا واضحاً في آيات الحج والصوم والقصاص وغيرها، وهو في أثناء ذلك كله يبين عظمة الإسلام، ويرد كل ما يعرض له في طريقه من شبه ومطاعن مظهراً صلاحية الأحكام بل تفوقها على ما عداها.

ب– عدم الالتزام بمذهب فقهي معين.

---

(١) عبدالرحيم، عبد الغفار، الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير، ص٢٣٣–٢٣٤.

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ج٥، ص١٢٠.

(٤) عباس، فضل حسن، اتجاهات التفسير في العصر الحديث، ص٢٩٠.

ج- استعانته بما ورد من الأحاديث وآراء السلف في تفسيره لآيات الأحكام.

وبناءً على هذا الأساس وهو أن القرآن هو الأصل الأول للتشريع فقد رأينا بعض الآراء الفقهية التي تفرد بها المنار أو خالف جمهور العلماء، كإباحة التيمم للمسافر والمريض ولو استطاعا الماء. كما خالف الجمهور في معنى الإحصان في قوله تعالى: ﴿فإذا أُحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ (النساء: ٢٥). كما خالف فيما حرّم من الأطعمة فجعلها محصورة بما ذكر في قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعمٍ يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير..﴾ (الأنعام: ١٤٥)[1].

سابعاً- عدم تجاوز النص فيما ورد مبهماً في القرآن:

لقد سكت القرآن عن كل ما ليس فيه عبرة للمسلمين، فلم يبين مثلاً بعض البقرة الذي ضرب به الميّت، ولا مقدار الثمن الذي بيع به يوسف.. إلى غير ذلك من المسائل الكثيرة التي أجملها القران. فكثرت أقوال الناس فيها، مما أدى إلى تسرب الخرافات والإسرائيليات إلى كتب التفسير.

وقد تنبه إلى ذلك كثير من العلماء القدماء كابن كثير وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم، لكن تفسير المنار كان له الفضل الأكبر في هذا العصر في التنبيه على ضرورة الوقوف عند حدود النص وعدم تجاوزه.

ثامناً- حملته على البدع والخرافات والتحذير من الإسرائيليات:

لقد حمل صاحب المنار حملة لا هوادة فيها على الأساطير والخرافات التي فُسرت بها كثير من هذه النصوص المبهمة، كخوض بعض المفسرين ببيان نوع المائدة التي نزلت على عيسى عليه السلام، أو عدد الألواح التي أخذها موسى، أو وسيلة إغواء إبليس لآدم عليه السلام، ومثل هذه الأمور كانت من أسباب ذيوع الإسرائيليات، ومن أكثر

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ج٨ ص١٤٩.

الأسباب الصارفة عن هداية القران وحججه الواضحة. و لم تكن حملته على البدع بأقل منها على الإسرائيليات، فانه لا يدع فرصة تمر دون التحذير منها، وأنها من أسباب ضعف المسلمين وتأخرهم.

تاسعاً– محاربة التقليد:

أراد الإسلام من الإنسان أن يتحرر من قيود التقليد الأعمى، ومن السير على سنن الآباء والأجداد أو الخضوع لأي سطوة أو سلطان من غير علم ولا برهان، فقال تعالى: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾ (البقرة: ١٧٠).

من هنا اشتدت حملة المنار على التقليد والمقلدين، يشهد لذلك ما جاء عند تفسيره للآية السابقة[١]، ولقوله تعالى: ﴿أو كصيّب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت..﴾ (البقرة: ١٩)، وغيرها الكثير من الآيات[٢].

عاشراً– بيان سنن الله في الكون و الإنسان والحياة:

لعل من أعظم ما اتصف به تفسير المنار، إرشاده إلى سنن الله وكونها لا تتخلف، ففي معظمه نجد ما يلفت المسلمين إلى واقعهم السيء، وإلى المسافات الشاسعة بين هذا الواقع وهدي القرآن، فهو يشخص الداء ويصف الدواء، ويستحث المسلم على النهوض بأوضح عبارة وأحسن أسلوب، فيقول: "أمامنا عقبتان كؤودان لا نرتقي عما نحن فيه إلا باقتحامهما، وهما الكسل وتسجيل القصور على أنفسنا بجهل قيمة نِعَم الله تعالى علينا، وصاحب هاتين الخلتين يمقت كل من يرشده إلى الخير ويهديه للحق لأنه يكلفه ضد طبعه، فلا يرى مهرباً من الاعتراف بضلاله وغيّه، إلا بالقدح بمرشده وناصحه"[٣].

---

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ج٢، ص٩١-٩٣.

(٢) انظر تفسير الآية ١٢١ من سورة البقرة والآية ٣٨ من سورة الأعراف.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص١٨٣.

وقد زخر تفسير المنار بشرح هذه السنن وآثارها كي يستيقظ المسلمون من سباتهم، وينهضوا من كبوتهم، وينفضوا عنهم غبار اليأس المتراكم ووعثاء الغرور والتمني، حتى إننا نجده يعقد فصولاً في ذلك منها ما نراه في خلاصة تفسير سورة الأعراف، إذ يفرد باباً في سنن الله تعالى[1].

الحادي عشر– الاهتمام بالعلوم الكونية وتسخيرها في فهم الآيات القرآنية:

ليس من غرض القرآن شرح مسائل العلوم والفنون الكونية؛ لأن هذا ليس من مقاصد الدين، إلا أن فيه ذكر محاسن المخلوقات وعجائبها، وما يؤدي إلى معرفته سبحانه، والتنبيه على حكمته تعالى.

والناظر في تفسير المنار يلمس إلى أي مدى استطاع أن يضع هذه الحقيقة في موضعها الصحيح، بحيث لا تطغى تلك المباحث العلمية على المقصود الأول من القرآن وهو الهداية والإعجاز، وقد استطاع تسخير المكتشفات والمخترعات العلمية في تعميق الشعور الديني لدى المسلمين، وفي الدفاع عن العقيدة ضد أعدائها ببيان موافقة القرآن الكريم للحقائق العلمية الثابتة، فكان في ذكرها مصلحة للإسلام والمسلمين، إذ تدفعهم إلى النهضة وتلفتهم إلى جلال القرآن، وتحركهم إلى الانتفاع بقوى هذا الكون الذي سخره الله لنا انتفاعاً يعيد للأمة الإسلامية مجدها[2].

ومن أمثلة ذلك ما جاء في تفسير المنار تحت عنوان -إعجاز القرآن بتحقيق مسائل كانت مجهولة للبشر- فقد بيّن صاحب المنار أن القرآن الكريم قد اشتمل على تحقيق كثير من المسائل العلمية والتاريخية التي لم تكن معروفة في عصر نزوله، ثم عرفت بعد ذلك بما انكشف للباحثين والمحققين من طبيعة الكون وتاريخ البشر وسنن الله في الخلق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وأرسلنا الرياح لواقح﴾ (الحجر: ٢٢)[3].

---

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ج٩، ص٥٧٦-٥٨٠.

(٢) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية ط٣، ج١، ص٥٧٠.

(٣) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ج١، ص٢١٠، ٢٤٩-٢٥٠.

الثاني عشر– الاعتماد على العقل وتحكيمه في فهم النصوص القرآنية:

هذا أساس واضح المعالم في تفسير المنار مما حدا ببعضهم إلى نعتهم بمعتزلة العصر الحديث[1]، أو إلى وصفهم بأنهم أرباب المدرسة العقلية الحديثة، ولعل احترامهم للعقل يرجع إلى نظرتهم إلى أنَّ الوحي والعقل كلاهما أثر من آثار الله في الوجود، وآثار الله تهدي إليه وتدل عليه[2]، لكن المبالغة في الاعتماد على العقل أدت إلى ظهور بعض الآراء المتطرفة في تفسير المنار.

الثالث عشر– دفاعه عن الإسلام ودحضه لشبهات أعدائه:

امتازت الحقبة الزمنية التي ظهرت فيها مدرسة المنار بالهجوم المركز على الإسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة ،ذلك أن فتنة الناس بمدنية الغرب وطفرة المادية كانت على أشدّها، زد على ذلك ما أصيب به المسلمون من هزات عنيفة في الحرب والسياسة والاقتصاد وغير ذلك من مرافق الحياة، فلا بد إذن أن يشمّر كل عالم عن ساعد الجد، وهذا بالفعل ما كان من الأستاذ الإمام وتلميذه رشيد رضا، فلم يدعا فرصة تمر إلا ونافحا فيها بكل ما أمكنهما الله من بيان وحكمة، ودحضا الشبه الباطلة التي يشيعها أعداء الإسلام قديماً وحديثاً، فقد وقف الأستاذ الإمام سداً منيعاً أمام طروحات "فرح أنطون" وهانوتو وزير خارجية فرنسا.

ودحض رشيد رضا شُبَه المستشرقين تارة، وكشف زيف افتراءات الكنيسة تارة أخرى، وصحح العقائد المزلزلة في نفوس المستغربين ثالثة، وبيّن خطورة المذاهب الدخيلة والنِّحل الباطنية، كالبهائية و القاديانية وغيرهما. وكل ذلك بأسلوب واضح وحجة دامغة. مضمناً ذلك كله الميزات التي يمتاز بها هذا الدين، ورد على منكري الوحي عموماً ومنكري رسالة الرسول محمد ﷺ خاصة، وبيّن أن الإسلام دين الفطرة والعقل، كما رد

(١) الجندي، أنور، يقظة الفكر العربي في مواجهة الاستعمار، مكتبة الأنجلو المصرية، ص١٦٣. الرومي، فهد عبد الرحمن سليمان، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

(٢) شحاتة، عبد الله محمود، منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم، ص٨٣.

على منكري الجنّ -وهذا يدحض ما اتهم به من أنه منكر لوجودهم- وكذلك وضح سبق الإسلام في تحرير الرقيق والمرأة، وتكلم عن مقاصد القرآن في تربية النوع الإنساني، وأظهر عظمة القرآن في ما شرعه من نظم مالية وحربية وسياسية وغير ذلك[1].

الرابع عشر- الاتجاه العقدي في تفسير المنار:

لقد امتاز الاتجاه العقدي في المنار بميزات أهمها: إبراز مميزات العقيدة الإسلامية وتوضيح أهدافها. والتحذير من الاغترار بالأماني. ودعا إلى عدم الالتفات إلى أسباب النزول في تفسير آيات العقيدة. والدعوة إلى الدفاع عن العقيدة ورد الشبه والافتراءات عنها. وكانت هنالك دعوة صريحة إلى التركيز على أن الإسلام دين العقل. والابتعاد عن التعصب المذهبي، وجمعه بين مدارس الفكر الإسلامي المختلفة. وأخيراً اتّصف هذا التفسير بتأثره بالحضارة الغربية.

وعلى الرغم من القيمة الكبيرة لتفسير المنار إلا أن عليه مآخذ عدة منها:

- **أولاً:** أنه بالغ في بعض القضايا إلى درجة التطرّف، كالثّقة بالعقل والحضارة الغربية.
- **ثانياً:** كثرة الاستطرادات التي ليس لها صلة بالتفسير، فكتابه الوحي المحمّدي، مأخوذ من تفسيره.
- **ثالثاً:** طعنه في أحاديث صحيحة أجمعت الأمة على صحّتها، في سبيل إثبات ما يراه من أفكار.

لذا فالكتاب بحاجة إلى مزيد من الدراسة لما يحويه من أفكار جديرة بالاهتمام، وأن لا يحجبنا ما فيه من هفوات عما فيه من فوائد جمّة، وتوجيهات سديدة، وهذا دور الجامعات في توجيه طلبتها للإفادة من هذا التفسير.

---

(١) عباس، فضل حسن، اتجاهات التفسير في العصر الحديث، ص٢٣٤، ٣١٦.

الفصل الثاني:

موقف تفسير المنار من روايات أسباب النـزول والإسرائيليات

د. أحمد مفلح القضاة(*)

ملخص:

يعد تفسير المنار -الذي اشترك في تأليفه الشيخ محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا- من الجهود التي أسهمت في النهضة الفكرية في العصر الحديث، إذ سعى هذا التفسير إلى تقديم فهمٍ صحيح للنص القرآني، وإزالة ركام المرويات الضعيفة التي حجبت أنوار فهم القرآن.

وكان لتفسير المنار موقف تجاه فهم النص القرآني، بعيداً عن تأثير الروايات الضعيفة والمختلفة. وبرز هذا الموقف بشكلٍ واضح من خلال معالجة هذا التفسير للروايات في أسباب النـزول والإسرائيليات.

وقد جاء هذا البحث لتجلية هذا الموقف وبيانه.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبيه الأمين وآله وصحبه وبعد:

فإن تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار من أبرز دعائم النهضة الفكرية في العصر الحديث، حيث شهد العصر السابق لمجيء زعماء الإصلاح الديني والفكري - أعني جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومن بعدهما رشيد رضا- حالة من الجمود والانغلاق، قادت إليها تراكمات عديدة أهمها انشغال علماء الأزهر بالشروح والحواشي والتعليقات، حتى صار جلّ همهم أن يفهموا عبارات من سبقوهم ويفكوا

(*) دكتواره في أصول الدين، أستاذ مساعد، جامعة الزرقاء الأهلية، الأردن.

ألغازها، وكان لا بد أن يؤدي ذلك إلى مجادلات كلامية لا ينبني عليها نفع ولا تنطوي على كبير فائدة، مما دفع إلى انعزال طائفة العلماء عن هموم المجتمع ومشكلاته.

أما وضع مصر في ذلك الزمان فقد كان نموذجاً للاستبداد، والظلم، والفساد الإداري والمالي، والحكم الفردي، والمديونية الكبيرة. وكانت مصر ولاية تابعة للدولة العثمانية التي كانت في أواخر عهدها. وبسبب تزايد أهمية مصر على المستوى الدولي آنذاك، أصبحت تبعيتها للدولة العثمانية تبعية شكلية فحسب[1].

وفي هذا الوقت وفد جمال الدين الأفغاني على مصر بدعوة من رياض باشا ناظر النظار (رئيس الوزراء) وقرر له عند قدومه مرتباً ضخماً وصل إلى عشرة جنيهات شهرياً. وهناك بدأ الأفغاني نشاطه الفكري والتعليمي، لكنه نشاط مختلف تماماً عما عهده الناس من علماء الأزهر، وتعليم من نوع جديد أحيا في الناس الأمل بالنهوض وبشرهم بقدرتهم على تجاوز عصر الخضوع والاسترقاق.

وكانت كلمات الأفغاني في دروسه ومواعظه تجسد ما يحمل من فكر وقيم، فلم يكن طامعاً في نسب أو جاه أو مال، بل كان كل همه أن يبعث في الشباب من حوله، عزمة الشباب وغيرة الأبطال. وأن يوقظ في حسهم مشاعر الغيرة على الوطن والدين، والثورة على الظلم والتسلط والقهر والفساد. فمن كلماته المأثورة التي حفظها من حوله ورددوها وجعلوها شعاراً يعملون لتحقيقه "شر الأزمنة أن يتبجح الجاهل ويسود"، "من رهب الملوك بغير جريرة فهو الصعلوك"، "اعتماد المظلوم على وعود الظالم بالكلام، أقتل له من المدفع والحسام"، "أمة تطعن حاكمها سراً وتعبده جهراً لا تستحق الحياة"[2].

(١) عوض، محمود، متمردون لوجه الله، دار الشروق ط٢، سنة ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، ص ١٤٨-١٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٠.

وعلى مثل هذه الأفكار تربى عدد من الذين صار لهم ذكر، ليس في مصر وحدها بل في العالم كله، منهم الشيخ محمد عبده وسعد زغلول والشيخ عبد الله النديم، ومحمود سامي البارودي وغيرهم.

وجاء دور محمد عبده الذي صحب الأفغاني طويلاً وأنشأ معه جريدة العروة الوثقى وتأثر بأفكاره وسلك سبيله، ثم جاء محمد رشيد رضا بعد أن تأثر ببعض ما قرأه في العروة الوثقى، فقد جاء من لبنان إلى مصر، ليلتقي بالأستاذ الإمام، ويتشرب أفكاره ودعوته بعد أن تضلع بالعلوم الشرعية على شيوخه في لبنان.

وبذلك اكتملت جوانب شخصية رشيد رضا؛ إذ وعى العلوم الشرعية فصار من أبرز العلماء، واستقى من أستاذه فكر الدعوة والنهضة وقيام الحضارة وتقدم المجتمعات، وكان قد أشار على أستاذه أن يضع تفسيراً للقرآن الكريم، فبدأ الشيخ محمد عبده يلقي دروسه المنتظمة في التفسير، ورشيد رضا يسجّل ما يدور في تلك الدروس ويعرضها على شيخه.

وبعد أن توفي الشيخ محمد عبده واصل تلميذه المسيرة، فبدأ يكتب التفسير مكملاً جهد أستاذه حتى وصل إلى الآية (٥٢) من سورة يوسف، حيث وافته المنية رحمه الله.

وهذا التفسير الجليل موسوعة ضخمة امتازت بأنها عالجت أمراض الأمة ومشكلاتها من خلال النظرة الموضوعية والفهم الصحيح للنص القرآني. واعتنت بمقاصد القرآن وهدايته وما نبه عليه من السنن في الكون، والمجتمع والحياة، والتاريخ والأمم.

وجاء هذا التفسير ليضع الناس على النهج الواضح والسبيل القاصد، ويقول لهم: هذا سبيل العزة والتمكين إن أردتم، وطريق الصلاح والفلاح إن أحببتم، وليس وراء ذلك إلا مزيد من الذل والفقر والظلم. فأحدث ثورة على الجهل والظلم والاستبداد، ورفض كل مصطلحات التواكل والتبعية والتهرب من المسؤولية، ووضع الرجال أمام مسؤولياتهم لينهضوا بها، غير عابئين بما تستلزم تلك المرحلة من تضحيات وتكاليف.

وكان لا بد لهذا التفسير من أن ينهج منهجاً فريداً متميزاً ليتخلص من المعوقات والعقبات. فهناك فتاوى وأقاويل وروايات تناقلها الناس، ووثقوا بها، حتى شكلت في أذهانهم أفكاراً مصدرها الخرافات والأوهام والشعوذات. وركن الناس إليها واقتنعوا بها وليس من السهل أن تمسح من أدمغتهم. فوضع أسساً قوية ثابتة في كيفية التعامل مع القرآن الكريم وفهمه وتدبره، وكيفية تحرير النص القرآني من أسر الروايات الكثيفة التي شكلت حجاباً دون الفهم الصحيح، وكيفية التعامل مع هذه النصوص نقداً وتمحيصاً وتأويلاً إذا اقتضى الأمر، وأدى ذلك إلى أن تبرز –بوضوح– النظرة الموضوعية للقرآن الكريم، ووحدة النص القرآني وترابطه. وكان لاعتناء رشيد رضا، ومن قبله الشيخ محمد عبده بعلم البيان، أثر كبير في فهم النص القرآني فهماً أقرب إلى الحق وأجدر بالقبول.

وكان من أبرز العقبات التي حالت دون الفهم الصافي للقرآن الكريم، ما ولع به بعض المفسرين من ذكر الروايات والنقول والآثار التي تمزق النص الواحد، وتجعله أشلاء متناثرة خاصة ما أدخلوه تحت أسباب النزول، وما نقلوه عن أهل الكتاب مما يسمى بالإسرائيليات. وكان لتفسير المنار موقف واضح تجاه كل ذلك، وفي هذا البحث محاولة لتجليته وبيانه.

المبحث الأول: الأسس التي قام عليها تفسير المنار:

قام تفسير المنار على مجموعة من الأسس والقواعد التي ينطلق من خلالها في توجيه معنى النص القرآني وبيانه، وهذا بيانها بإيجاز:

أولاً : الوحدة الموضوعية، فالسورة مهما تعددت موضوعاتها وتشعبت القضايا التي طرقتها، فإنها ترجع بجملتها إلى موضوع محوري ترتبط به ارتباطاً وثيقاً.

ثانياً : تجلية الهداية القرآنية؛ لأن المقصد الأساس للقرآن الكريم هو إخراج الناس من الظلمات إلى النور، وهدايتهم إلى طريق الحق والخير. وهذا الأساس يقتضي عدم الانشغال، في المباحث الجانبية أثناء التفسير، عن الهدف الكبير الذي يسعى لتحقيقه.

فكثيراً ما انشغل المفسرون بمباحث لغوية أو كلامية أو فقهية.. تجعل الباحث عن الهداية القرآنية يضيع في غمرة تلك المباحث دون فهم للنص القرآني.

ثالثاً : عدم تجاوز النص فيما ورد مبهماً في القرآن، فكل ما سكت القرآن عن بيانه، مما ليس فيه عبرة للمسلمين، فلا حاجة لذكره وبيانه. وقد تكفل هذا التفسير بالتنبيه على أهمية الوقوف عند حدود النص القرآني.

رابعاً : رفض البدع والخرافات، والتحذير من الإسرائيليات والأساطير، وردّ كل ما يتصل بذلك وبيان ما له من آثارٍ سيئة على فهم النص القرآني.

خامساً : احترام العقل وتقديمه، فالعقل والوحي أثران من آثار الله في الوجود، وآثار الله تهدي إليه وتدل عليه، وهذه النقطة تتصل بالنقطة السابقة؛ لأن من احترام العقل رفض البدع والخرافات والروايات التي يحكم العقل ببطلانها.

ولا بد من الإشارة إلى أن المبالغة في تقديم العقل وتحكيمه أدت إلى ظهور بعض الآراء المتطرفة لدى مدرسة المنار.

سادساً : محاربة التقليد، ورفض الاتباع بغير دليل أو بصيرة، وهذا أيضاً من احترام العقل.

سابعاً : التأكيد على شمول القرآن وعمومه؛ لأنه جاء هداية للناس في جميع الأزمان والأماكن، فلا بد أن يكون بهذا الشمول والعموم.

ثامناً : التأكيد على أن القرآن هو المصدر الأول للتشريع، والأصل الأول لهذا الدين، وأن حكم الله يلتمس فيه أولاً فإن وُجد فبه يؤخذ وعليه يعوّل، ولا يحتاج معه إلى مأخذ آخر، وإن لم يوجد فيه، التمس في سنة رسول الله ﷺ[1].

---

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ١٩٥٤، ١٢٠/٥.

تاسعاً : بيان سنن الله في الكون والإنسان والحياة، إذ اعتنى هذا التفسير بشرح هذه السنن وآثارها ليستيقظ المسلمون من غفلتهم.

عاشراً : الاهتمام بالعلوم الكونية وتسخيرها لفهم الآيات القرآنية، وبيان آيات الله في الكون مما يؤكد على عظمته وحكمته وإقناع الناس بالإيمان به.

حادي عشر : الدفاع عن الإسلام ودحض الشبهات، خصوصاً وأن هذا التفسير جاء في وقت ضعُف فيه المسلمون وتكالب عليهم الأعداء موردين الشبهات والافتراءات، محاولين تشويه صورته ليردوا الناس عن الإيمان به.

ثاني عشر : بروز الاتجاه العقدي في هذا التفسير، من خلال التأكيد على مميزات العقيدة الإسلامية ورد الشبهات عنها، وبيان أن الإسلام هو دين العقل، ومحاربة التعصب المذهبي، ورفض مرويات أسباب النزول في تفسير آيات العقيدة.

ثالث عشر : الاهتمام باللغة العربية وآدابها، وبالبلاغة وعلومها[1]؛ لأن هذا القرآن نزل بلسانٍ عربي مبين، ولا يمكن فهمه بعيداً عن التفقه في العربية والتمرس بمعرفتها.

رابع عشر : رعاية السياق القرآني وترابطه، بحيث يكون الانتقال من آية إلى أخرى، ومن موضوع إلى آخر بسلاسة ورفق، وهذا يؤدي إلى رد كثير من الروايات التي تمزق السياق الواحد وتجعله أشلاء مبعثرة.

وكان لهذه الأسس، الأثر الكبير في التعامل مع النص القرآني، وفق منهجية واضحة، ترفض كل رواية أو قول يؤثر سلبياً على السياق القرآني ووحدته الموضوعية، أو تتعارض مع شيء من مقررات العقيدة، حتى ولو رويت تلك الرواية بأسانيد صحيحة. وتأكيداً لهذه المنهجية يقول رشيد رضا عند حديثه عن عصمة الأنبياء:

---

(١) الزغول، محمد، الخصائص المميزة لتفسير المنار الورقة البحثية التي تقدم بها الباحث في هذا الكتاب، ص ١٣-٢٠.

"فالحديث الذي يفيد خرمها ونقضها لا يُقبل على أي وجه جاء.. وقد عدّ الأصوليون الخبر الذي يكون على تلك الصفة، من الأخبار التي يجب القطع بكذبها[1].

ويظهر مما سبق أن لتفسير المنار موقفاً متميزاً تجاه الروايات والآثار عامة، وسيكتفي الباحث بالحديث عن هذا الموقف تجاه قضيتين هما: روايات أسباب النزول، والإسرائيليات. ويجدر التنبيه على أن هناك روايات كثيرة لا تدخل تحت هذين القسمين كأقوال بعض الصحابة والتابعين في التفسير، والتذكير أيضاً بأن الإسرائيليات دخلت أحياناً في بعض روايات أسباب النزول.

المبحث الثاني: أسباب النزول وموقف تفسير المنار منها.وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: أسباب النزول.

تحدث العلماء كثيراً عن أسباب النزول، وألفوا فيها كتباً مستقلة اشتهر منها كتاب الواحدي المسمى "أسباب النزول"، وكتاب السيوطي المسمى "لباب النقول في أسباب النزول" وأشار الزركشي إلى أن ممن أفرد هذا الموضوع بالتصنيف علي بن المديني شيخ البخاري[2].

ولابن حجر العسقلاني كتاب في أسباب النزول سماه "العجاب في بيان الأسباب " وقد حققه مؤخراً ونشره الدكتور عبد الحكيم الأنيس[3].

وعناية العلماء بعلم أسباب النزول مؤكدة على أهمية دراسته للمسلمين عامة ولطالبي علوم التفسير والقرآن خاصة، لما فيه من فوائد جليلة في فهم القرآن الكريم،

---

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير الفاتحة وست سور من خواتيم القرآن، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٥، ص١٢٦.

(٢) الزركشي، بدر الدين محمد، البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د. ت، ج١، ص٢٢.

(٣) صدر عن دار ابن الجوزي سنة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

وتجلية حكمة التشريع، وإزالة ما يبدو من إشكالات في ظاهر النص لدى بعض الناس، وغير ذلك من الفوائد التي ذكرها العلماء[1].

١- تعريف سبب النـــزول:

"هو ما نزلت الآية أو الآيات أيام وقوعه متضمنة له أو مبينة لحكمه" ومعنى ذلـــك أن تقع حادثة في زمن النبي ﷺ أو يوجه إليه سؤال، فتنزل الآية أو الآيات علـــى أثـــر ذلك لبيان ما يتصل بتلك الحادثة أو إجابة ذلك السؤال[2].

ويستفاد من هذا التعريف أن الأحداث التي قصها القرآن علينا كـــسائر قـــصص الأنبياء والأمم السابقة، وكذا ما أخبر القرآن عن حدوثه فيما يستقبل من الزمان، ليس من أسباب النـــزول في شيء.

٢- طريق معرفة سبب النـــزول:

يعرف سبب النـــزول بالنقل عن الصحابة الذين عاصـــروا التنـــــزيل وشـــهدوا الحوادث والوقائع مع رسول الله ﷺ[3].

ولكن الروايات التي وردت عن الصحابة، رضوان الله علـــيهم، لم تكـــن بـــصيغة واحدة، بل بصورٍ مختلفة. فقد يقول الصحابي: سبب نزول هذا الآية كذا، وقد يقول: حدث كذا فأنزل الله آية كذا فنزلت، وقد يقول: نزلت هذه الآية في كذا.

فالصيغة الأولى (سبب نزول الآية كذا) تعدّ نصاً في السببية لا تحتمل غيرها، فـــإذا صحت الرواية بسندها إلى الصحابي فإنها تكون سبباً لنزول الآية؛ لأن قول الـــصحابي

---

(١) عباس، فضل حسن، إتقان البرهان في علوم القرآن، دار الفرقان، عمان، ١٩٩٧، ج١، ص٢٥٨-٢٧٩.

(٢) الزرقاني، محمد عبدالعظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار الكتـــاب العـــربي، بيروت، ١٩٩٦، ١٠٦/١، وانظر د. فضل حسن عباس، إتقان البرهان ٢٥٣/١.

(٣) عباس، فضل حسن، إتقان البرهان، ٢٨٨/١.

فيما لا مجال للاجتهاد فيه حكمه حكم المرفوع؛ إذ يبعد أن يقول الصحابي ذلك من تلقاء نفسه.

ومثل ذلك يُقال في الصيغة الثانية (حدث كذا فنزلت، أو فأنزل الله..) فإن دخول هذه الفاء يُشعر أن نزول الآية مترتب على الحادثة أو السؤال[1].

أما الصيغة الثالثة وهي (نزلت هذه الآية في كذا) فإنها تحتمل السببية كما تحتمل بيان الحكم وتفسير الآية، قال الزركشي: "وقد عُرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها. وجماعة من المحدثين يجعلون هذا من المرفوع المسند"[2]. وأما الإمام أحمد فلم يدخله في المسند، وكذا مسلم وغيره، وجعلوا هذا مما يُقال بالاستدلال والتأويل، فهو من جنس الاستدلال على الحكم بالآية، لا من جنس النقل لما وقع[3].

وبمعرفة الفرق بين هذه الصيغ، يمكن استبعاد كثير من الروايات التي أوردها بعض العلماء في تفاسيرهم ومؤلفاتهم؛ لأنها ليست من أسباب النزول في شيء. ويمكن أيضاً الجمع بين الروايات المتعددة في سبب نزول الآية الواحدة أن إحدى الروايات هي السبب، والأخرى داخلة في بيان حكم الآية. وتجدر الإشارة إلى أنه ليس لكل آية من آيات القرآن الكريم سبب نزول، ولكن الآيات قسمان: قسم نزل ابتداءً ليبين للناس ويرشدهم، وهو أكثر القرآن، وقسم نزل إجابة لسؤال أو تعقيباً على حادثة حدثت، ليبين حكمها.

---

(١) الزرقاني، مناهل العرفان، ١١٤/١ – ١١٥ وعباس، فضل حسن، إتقان البرهان ٢٨٨/١.

(٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٣١/١ – ٣٢.

(٣) ابن الصلاح، مقدمة ابن صلاح في علوم الحديث، علق عليه صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥، ج١، ص٢٤.

وهذه القواعد في معرفة سبب النـــزول تشكل منطلقاً مهماً للحديث عن موقـــف صاحب المنار من الروايات الواردة في أسباب النـــزول، لأنها تخرج كثيراً من الروايات من دائرة أسباب النـــزول، كالروايات الواردة في آيات ليس لهـــا أســـباب نـــزول، والروايات التي أدخلت في أسباب النـــزول ما كان حديثاً عن وقت سابقٍ على نزول القرآن، والروايات التي لم تصرح بالسببية، ونحو ذلك.

– المطلب الثاني: موقف تفسير المنار من الروايات الواردة في أسباب النـــزول:

يمكن توضيح نظرة تفسير المنار إلى أسباب النـــزول من خلال المبادئ التالية:

أولاً: الحفاظ على تماسك السياق القرآني وربط أوله بآخره، ورفض أية رواية يفهم منها تمزيقه أو تأويلها ومحاولة فهمها في ضوء ذلك.

ثانياً : تحديد الآيات التي يلتمس لها سبب نزول، والآيات التي لا تحتاج إلى ذلك، من خلال الموضوعات التي تتحدث عنها، أو من خلال إمكانية فهـــم الآيـــات دون حاجة إلى معرفة سبب النـــزول.

ثالثاً : ضرورة أن يكون سبب النـــزول مشاراً إليه في الآية أو ظاهراً فيهـــا، لا أن يُؤتى به من رواية خارجة عن النص القرآني.

رابعاً : النظر في عموم النصوص القرآنية دون تقييدها بحوادث معينة، إذ يمكـــن أن تنزل آيات من القرآن تكون مشتملة بعمومها على تلك الحوادث دون أن تكون تلك الحوادث أو بعضها، سبب النـــزول.

خامساً : رفض قضية تعدد الأسباب للآية الواحدة (أو التنـــزل الواحد) إذا كـــان الفاصل الزمني بين السببين أو الأسباب طويلاً.

وهذه المبادئ لا بد لها من توضيح وبيان، وسيتم تناولها واحداً تلـــو الآخـــر مـــع التدليل على كل واحدٍ منها بما يتسع له المقام وتصح به الدعوى.

أولاً- الحفاظ على تماسك السياق القرآني:

يرى صاحب المنار أن الرواة الذين ينقلون أسباب النـــزول يتّبعون الرواية دون أن ينظروا إلى سياق الآية والآيات التي قبلها وبعدها، ويرى أنهم بهذا الصنيع يمزقون النص القرآني ويتعاملون مع كل آية وكأنما نزلت وحدها، دون ارتباط بما قبلها وما بعدها، وهم بذلك يزيدون النص غموضاً وتعقيداً وبُعداً عن الفهم الصحيح. وفي ذلك يقول: "ومن عجيب شأن رواة النـــزول أنهم يمزقون الطائفة الملتئمة مـــن الكـــلام الإلهـــي ويجعلون القرآن عضين متفرقة، بما يفككون الآيات ويفصلون بعضها عن بعض، وبمـــا يفصلون بين الجمل الموثقة في الآية الواحدة، فيجعلون لكل جملة سبباً مستقلاً، كمـــا يجعلون لكل آيةٍ من الآيات الواردة في مسألة واحدة سبباً مستقلاً"[1].

ويُمثّل لما ذكره بنماذج عديدة، فعند الحديث عن الآيات الواردة في تحويل القبلـــة من بيت المقدس إلى البيت الحرام يقول:

"انظر هذه الآيات -آيات تحويل القبلة- تجد إعجازها في بلاغـــة الأســـلوب أن مهدت للأمر بتحويل القبلة ما يشعر به في ضمن حكاية شبهة المعترضين التي ســـتقع منهم، وبتوهين هذه الشبهة باستنادها إلى السفهاء من الناس وإيرادها مجملة، وبوصلها بالدليل على فسادها وبذكر هداية الصراط المستقيم الذي لا التواء فيه ولا اعوجـــاج، ولا تفريط عند سالكيه ولا إفراط، وبذكر مكانة هذه الأمة بدينها، واعتدالها في جميع أمرها وببيان الحكمة في جعل القبلة الأولى قبلة ثم التحويل عنها، وبالتلطف في الإخبار عما سيكون من ارتداد بعض من يدعون الإيمان عن دينهم افتتاناً بالتحويل، وجهـــلاً بالأمر، إذ أورد الخبر في سياق بيان الحكمة حتى لا يعظم وقعه على الـــنبي والمـــؤمنين وببيان أن المسألة كبيرة، على غير المنعم عليهم بالهداية الإلهية التي سبق ذكرها، وهـــي الإيمان الكامل بمعرفة دلائل المسائل وحكم الأحكام، ثم بتبشير المؤمنين المهتدين الثابتين

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ج٢، ص١١.

على اتباع الرسول ﷺ بإثابة الله إياهم برأفته ورحمته وفضله وإحسانه، وبعد هذا كله أمره بالتحول أمراً صريحاً كما سيأتي في تفسير بقية الآيات، أفيصح في مثل هذا السياق الموثق بعض جمله وآياته ببعض أن تفك وثقه ويجعل نتفاً نتفاً، ويقال إن كل جملة منه نزلت لحادثة حدثت، أو كلمة قيلت؟ وإن أدى ذلك إلى قلب الوضع وجعل الأول آخراً والآخر أولاً، وجعل آيات التمهيد متأخرة في النزول عن آيات المقصد؟ أتسمح لنا اللغة والدين بأن نجعل القرآن عضين، لأجل روايات رُويت، وإن قيل إن إسناد بعضها قوي بحسب ما عُرف من تاريخ الراوين[1]؟

والإشارة هنا من صاحب المنار إلى جملة الروايات التي أوردها كتب أسباب النزول في حادثة تحويل القبلة ومنها:

قال ابن إسحاق: حدثني إسماعيل بن أبي خالد عن أبي إسحاق عن البراء قال: كان رسول الله ﷺ يصلي نحو بيت المقدس ويكثر النظر إلى السماء ينتظر أمر الله، فأنزل الله: ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها، فولِ وجهك شطر المسجد الحرام﴾ (البقرة: ١٤٤). فقال رجال من المسلمين: وددنا لو علمنا من مات منا قبل أن نصرف إلى القبلة وكيف بصلاتنا نحو بيت المقدس فأنزل الله: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ (البقرة: ١٤٣). ﴿وقال السفهاء من الناس: ما ولاّهم عن قبلتهم التي كانوا عليها﴾ (البقرة: ١٤٣)، فأنزل الله: ﴿سيقول السفهاء من الناس﴾ البقرة: ١٤٣) إلى آخر الآية[2].

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ج٢، ص١١.

(٢) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، لباب النقول في أسباب النزول، دار الكتب العلمية، بيروت، ج١، ص٢٨-٢٩.

وعن البراء: "مات على القبلة قبل أن تحول رجالٌ وقتلوا فلم ندرِ ما نقول فيهم فأنزل الله: "وما كان الله ليضيع إيمانكم"[1]. فهذه الروايات تُشعر بأن الآية الواحدة قد نزلت أبعاضاً وأن آية ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء﴾ (البقرة: ١٤٤) نزلت قبل آية ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً..﴾ (البقرة: ١٤٣) وهذه نزلت قبل آية (سيقول السفهاء). وهذا ما لا يقبله صاحب المنار لما يرى فيه من تمزيق للسياق المحكم المترابط، وتقديم المؤخر وتأخير المقدم.

إن الحفاظ على قاعدة السياق يقتضي البحث عن مخرج من هذه الروايات، وما دامت الآية واضحة ومفهومة دون اللجوء إلى الاستعانة بسبب النزول، فإنه يرى أن لا حاجة لمثل هذه الروايات التي تمزق النص الواحد، ولا يفهم من هذا أن صاحب المنار يسارع إلى رد الروايات الصحيحة أو توهينها ورفضها، بل غاية ما يمكن فهمه من كلامه أنه يريد الحفاظ على النص القرآني متماسكاً موثقاً، فإذا وردت رواية تخالف هذه القاعدة فإنه يمكن تأويلها أو فهمها بطريقة لا تؤثر على ترابط السياق، وليس بالضرورة أن تكون تلك الرواية سبباً للنزول.

وفي قوله تعالى: ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم، إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماءٍ فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآياتٍ لقومٍ يعقلون﴾ (البقرة: ١٦٣-١٦٤). ويقف صاحب المنار مليّاً مع هذه الآيات مبيناً وجه الترابط والصلة بينها، ذاكراً أسباب النزول الواردة وأثرها على تفكيك الآيات، يقول: قال السيوطي: أخرج سعيد بن منصور في سننه والفريابي في تفسيره والبيهقي في شعب الإيمان عن أبي الضُحى قال: لما نزلت ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾

(١) البخاري، الجامع الصحيح – كتاب الإيمان، رقم الحديث ٣٩، والطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨، ج٢، ص١٧.

تعجب المشركون وقالوا: إلهاً واحداً؟ لئن كان صادقاً فليأتنا بآية، فأنزل الله: ﴿إن في خلق السموات والأرض..﴾ إلى قوله ﴿لقوم يعقلون﴾ قلت (أي السيوطي): هذا معضل لكن له شاهد، أخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ في كتاب العظمة عن عطاء قال: نزل على النبي ﷺ بالمدينة: ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾ فقال كفار قريش بمكة: "كيف يسعُ الناس إله واحد؟ فأنزل الله: ﴿إن في خلق السموات والأرض..﴾ إلى قوله: ﴿لقومٍ يعقلون﴾[1].

وينتقد صاحب المنار هذا الرواية فيقول:

"أرأيت هذا الاتصال المحكم بين الآية وما قبلها؟إن بعض المفسرين قد قطع عُراه وفصمها، وجعل الآية جواباً لقومٍ قالوا للنبي ﷺ: انسب لنا ربك"، قاله الجلال[2]. ويقول الأستاذ الإمام: إن سبب النزول إنما يُحتاج إليه في آيات الأحكام؛ لأن معرفة الوقائع والحوادث التي نزل فيها الحكم، تعين على فهمه وفقه حكمته وسره، ومثلها ما فيه إشارة إلى بعض الوقائع كغزوة بدر والنصر فيها، ومصيبة المؤمنين في أحد، وأما الآيات المقررة للتوحيد، وهو المقصود الأول من الدين، فلا حاجة إلى التماس أسباب لنزولها، بل هي لا تتوقف على انتظار السؤال، وإنما كان يبين عند كل مناسبة ما عساه يكون قد قارن نزولها من حادثةٍ أو سؤال. مثل هذا الذي ذكر آنفاً، فهو إن صح رواية لا يزيدنا بياناً في فهم الآية، ولا يصح أن يُجعل سبباً لنزولها لا سيما بعد الذي عُلم من اتصالها بما قبلها كما يليق ببلاغة القرآن"[3].

---

(١) السيوطي، لباب النقول ٣١/١-٣٢، وقد أخرجه الطبري بسنده عن عطاء، انظر: الطبري، جامع البيان، ٦١/٢/٢، والقرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٢، ص١٩١-١٩٢، وابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٦، ج١، ص٢٠٨.

(٢) وعبارته: "ونزل لما قالوا: (صف لنا ربك) "وإلهكم.." انظر الجلالين (المحلي والسيوطي)، تفسير الجلالين، دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٩٥، ٢٦/١، والرواية أيضاً عند القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ١٩١/٢، وغيره.

(٣) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار ٥٦/٢.

ثم يقول: "ومثل هذا السبب يجعل القرآن مبدداً متفرقاً لا ترتبط أجزاؤه ولا تتصل أنحاؤه"[1]، ثم ينتقل إلى نقد سبب نزول آية (وإلهكم إله واحد)، وهو أن المشركين قالوا: كيف يسع الناس إله واحد؟ فيقول: "كأنهم لم يكونوا قد سمعوا عليه دليلاً، وكأن هذه الدعوة لم تكن قد طرأت على أذهانهم ولا طرقت أبواب مسامعهم؟ على أن النبي ﷺ كان قد أقام فيهم يدعوهم إلى التوحيد عشر سنين ونيفاً، وسبق لهم التعجب منه: ﴿أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب﴾ (ص: ٥)، ومعظم ما نزل بمكة آيات وبراهين عليه، فكيف نسلم أن ما نراه في التنزيل المدني من آيتين متصلتين إحداهما في التوحيد والأخرى في دليله، قد كان من الفصل بينهما أن أنزل الدليل بعد المدلول بزمن طويلٍ وسبب متأخر"[2].

وهو في هذا النقد يؤكد على قضية في غاية الأهمية، وهي معرفة تاريخ نزول الآيات، فالرواية التي نقلها الجلال أن المشركين قالوا للنبي ﷺ: "انسب لنا ربك" فأنزل الله: ﴿وإلهكم إله واحد..﴾. وعلى فرض صحتها، لا يمكن أن تكون سبباً لنزول آيات من سورة البقرة ، لأمور منها:

- بدأ نزول سورة البقرة بالمدينة، والمشركون الذين اعتادوا أن يوجهوا الأسئلة المتعنتة للنبي ﷺ كانوا بمكة.

- موضوع التوحيد وإفراد الله تعالى بالعبادة والتوجه إليه هو أساس الدين وركنه الركين، وهو موضوع الجدال والحوار والدعوة الذي كان يعرضه النبي ﷺ في كل وقت وكانوا يرفضونه بوسائلهم وطرقهم المختلفة.

- الرواية "انسب لنا ربك" ذكرها عدد من المفسرين سبباً لنزول سورة الإخلاص، "قل هو الله أحد"[3]. فإذا صحت هذه الرواية[1] فأجدر أن تكون سبباً لنزول سورة

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار ٢/ ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٥٦ – ٥٧.

(٣) الطبري، جامع البيان ١٢/٣٠/ ٣٤٢ – ٣٤٣، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٤/ ٦٠٤ – ٦٠٥.

الإخلاص المكية، حتى لا يكون الفاصل الزماني طويلاً بين الآيتين المتصلتين في سورة البقرة (وإلهكم إله واحد..) والتي بعدها، كما أشار صاحب المنار.

– وهذا نموذج آخر يؤكد فيه صاحب المنار على أهمية السياق في فهم آيات القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا..﴾ (النساء: ٨٨). وقبل هذه الآية قوله تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ومن أصدق من الله حديثاً﴾ (النساء: ٨٧). يقول مبيناً صلة هذه الآية بما قبلها "ابتداء هذه الآيات بالفاء لوصلها بما سبقها السياق لا يزال جارياً في مجراه من أحكام القتال وذكر شؤون المنافقين والضعفاء فيه.." [٢].

ويرد قول من زعم أن الفاء في (فما لكم) للاستئناف قائلاً: "وزعم بعضهم أن الفاء للاستئناف، وهذا لا معنى له، وإنما يخترع الجاهل تعليلاتٍ ومعاني لما لا يفهمه، وقد يخترع الروايات، فالآية مرتبطة بما قبلها أشد الارتباط؛ إذ الكلام السابق كان في أحكام القتال.. وقد ختمه بقوله: "الله لا إله إلا هو" أي لا إله غيره يُخشى ويُخاف أو يُرجى، فتترك تلك الأحكام لأجله، ثم جاء بهذه الآيات موصولة بما قبلها بالفاء، وهي تفيد تفريع الاستفهام الإنكاري فيها على ما قبله، أي إذا كان الله تعالى قد أمركم بالقتال في سبيله، وتوعّد المبطئين عنه والذين تمنوا تأخير كتابته عليهم، وإذا

---

(١) قال الإمام أحمد: حدثنا أبو سعيد محمد بن ميسر الصاغاني حدثنا أبو جعفر الرازي حدثنا الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي بن كعب أن المشركين قالوا للنبي ﷺ: يا محمد انسب لنا ربك، فأنزل الله تعالى: "قل هو الله أحد.." وكذا رواه الترمذي وابن جرير عن أحمد بن منيع، ورواه ابن أبي حاتم من حديث أبي سعيد محمد بن ميسر به، ثم رواه الترمذي عن عبد بن حميد عن عبيد الله بن موسى عن أبي جعفر عن أبي الربيع عن أبي العالية، فذكره مرسلاً ثم لم يذكر حدثنا، ثم قال الترمذي وهذا أصح من حديث أبي سعيد، وأخرج نحوه الحافظ أبو يعلى الموصلي بسنده عن جابر ورواه ابن جرير عن محمد بن عوف عن شريح فذكره، وقد أرسله غير واحد من السلف، وروى عبيد بن إسحاق العطار عن قيس ابن الربيع عن عاصم أبي وائل عن ابن مسعود نحوه، ورواه الفريابي وغيره عن قيس عن أبي عاصم عن أبي وائلٍ مرسلاً" انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٤/ ٦٠٤ – ٦٠٥. فالحديث رُوي مرسلاً من أكثر طرقه، وقول الترمذي في النص السابق: "وهذا أصح" يعني أن إرسال الحديث هو الصحيح الثابت بخلاف رفعه إلى الصحابي.

(٢) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ٥/ ٣١٨.

كان لا إله غيره فيترك أمره وطاعته لأجله، فما لكم تترددون في أمر المنافقين وتنقسمون فيهم إلى فئتين"[1].

وهو يرى أنه ما دام السياق بهذا الترابط والاتصال، والآيات مفهومة واضحة فلا حاجة لما ذكره المفسرون من أسباب نزول، وبناءً على ذلك نجده يذكر الروايات الواردة في أسباب نزول هذه الآية ويصفها بأنها "روايات متعارضة"[2]. ولأن بعض هذه الروايات صحيحة السند، فإن صاحب المنار يوجه الرواية التي صحّ سندها، توجيهاً لا يطعن في صحتها ولكنه يجعلها بعيدة عن السببية.

والرواية المقصودة هنا ما رواها البخاري وغيره عن زيد بن ثابت أن رسول الله ﷺ خرج إلى أُحد فرجع ناس كانوا خرجوا معه، فكان أصحاب النبي ﷺ فيهم فرقتين: فرقة تقول: نقتلهم، وفرقة تقول: لا، فأنزل الله: ﴿فما لكم في المنافقين فئتين﴾ (النساء: ٨٨)[3].

يقول صاحب المنار مشيراً إلى هذه الرواية:

"من الروايات ما يكون نصاً أو ظاهراً في التاريخ وتعيين الواقعة، إلا أن تكون الرواية منقولة بالمعنى كما هو الغالب، وحينئذٍ تكون الرواية في سبب النزول ليست أكثر من فهمٍ للمروي عنه في الآية، ورأي في تفسيرها، يخطئ فيه ويصيب، ولا يلزم أحداً أن يتبعه فيه، بل لمن ظهر له خطؤه أن يرده عليه، ولا سيما إذا كان ما يتبادر من معنى الآيات يأباه، وقد رأيت أن بعضهم[4] رد رواية الصحيحين في جعل المراد

---

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ٥/ ٣٢١.

(٢) المرجع السابق، ٥/ ٣١٨.

(٣) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المغازي، رقم الحديث (٤٠٥٠) وانظر أيضاً: الطبري، جامع البيان، ١٩٢/٥/٤.

(٤) منهم الطبري في تفسيره ١٩٢/٥/٤ – ١٩٥ حيث أورد الروايات التي تنص على أن الآية نزلت في الذين تخلفوا عن الرسول يوم أحد، والروايات التي تنص على أن الآية نزلت في قومٍ كانوا قدموا المدينة من مكة،

بالمنافقين هنا فئة عبد الله بن أبي سلول الذين رجعوا عن القتال في أُحد، واستدلوا بما رأيت من ذكر المهاجرة في الآية الثانية: [يعني قوله تعالى: فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله] (النساء: ٩٨)، ويمكن تأويل هذا اللفظ بما تراه أقوى منه في ردّ هذه الرواية وما دونها في قوة السند من سائر الروايات (أي التي جعلت الآية في منافقي المدينة) أن الأحكام التي ذكرت في هذه الآيات لم يعمل النبي ﷺ بها في أُحد ممن قالوا إنها نزلت فيهم، وهو قتلهم حيث وُجدوا بشرطه، وهذه آية من آيات صد بعض الروايات الصحيحة السند عن الفهم الصحيح الذي يتبادر من الآيات بلا تكلف"[1].

وهذا النص في تأويل الرواية يتضمن أموراً منها:

- الإشارة إلى الفرق بين ما كان من باب التفسير وما كان من باب التاريخ من الروايات، فالرواية حين تذكر تاريخاً كغزوةٍ أو حادثةٍ معروفة الزمان تكون تاريخاً ويمكن أن تعدّ من روايات أسباب النزول، أما إذا كانت الرواية منقولة بالمعنى دون إشارة إلى تاريخ معين، فإنها من باب التفسير وهي عندئذٍ فَهْمٌ فَهِمَه ذلك الذي روى الرواية، وهذا الفهم قد يكون صواباً وقد يكون خطأً، أي أنه ليس ملزماً لنا بقبوله.

فأظهروا للمسلمين أنهم مسلمون، ثم رجعوا إلى مكة وأظهروا الشرك، والروايات التي تقول إن الآية نزلت في قومٍ من أهل الشرك، كانوا أظهروا الإسلام بمكة، وكانوا يعينون المشركين على المسلمين، والروايات التي تقول إن الآية نزلت في قومٍ كانوا بالمدينة فأرادوا الخروج منها نفاقاً، والروايات التي تقول إن الآية نزلت في اختلاف أصحاب رسول الله في أمر أهل الإفك ثم قال مرجحاً: وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: نزلت هذه الآية في اختلاف أصحاب رسول الله في قومٍ كانوا ارتدوا عن الإسلام بعد إسلامهم من أهل مكة، وإنما قلنا ذلك أولى بالصواب لأن اختلاف أهل ذلك إنما هو على قولين: التأويل في أحدهما أنهم قوم كانوا من أهل مكة.. والآخر أنهم قوم كانوا من أهل المدينة، وفي قول الله تعالى: "فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا" أوضح الدليل على أنهم كانوا من غير أهل المدينة، لأن الهجرة كانت على عهد رسول الله ﷺ إلى داره ومدينته من سائر أرض الكفر، فأما من كان بالمدينة في دار الهجرة مقيماً من المنافقين وأهل الشرك، فلم يكن عليه فرض هجرة، لأنه في دار الهجرة كان وطنه ومقامه.

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ٣٢٠ - ٣٢١.

- يرى أن رواية البخاري المذكورة سابقاً لا تصلح سبباً للنزول، فهي تشير إلى أن الاختلاف بين المسلمين في المنافقين كان يوم أُحد، مع أن الآية التالية للآية -محل البحث- تذكر موضوع المهاجرة: ﴿فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله﴾ (النساء: ٨٩) فهل يُطلب من أهل المدينة أن يهاجروا؟ وإلى أين؟

- يؤكد على أهمية رعاية السياق وعدم تقطيعه ببيان أن الآية التالية طلبت من الرسول والمسلمين أمراً وهو: ﴿فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم﴾ (النساء: ٨٩)، وأن الرسول وأصحابه لم يفعلوا شيئاً من ذلك تجاه عبد الله بن أبي وأتباعه، وليس من المعقول أن يترك الرسول أمر ربه أو يؤخر تنفيذه، فدل هذا على أن المراد بالمنافقين في هذه الآية غير المنافقين الذين كانوا بالمدينة.

ثم ينقل رشيد رضا قولاً عن الأستاذ الإمام (محمد عبده)، وهو قريب مما اختاره الطبري، ولكن بتفصيل وبيان أكثر فيقول:

"وهذا ما أكده الأستاذ الإمام بقوله: والمنافقون هنا غير ما نزلت فيهم آيات البقرة وسورة المنافقين وأمثالهن من الآيات، والمراد بالمنافقين هنا فريق من المشركين كانوا يظهرون المودة للمسلمين والولاء لهم، وهم كاذبون فيما يُظهرون، ضلعهم مع أمثالهم من المشركين، ويحتاطون في إظهار الولاء للمسلمين إذا رأوا منهم قوة، فإذا ظهر لهم ضعفهم انقلبوا عليهم وأظهروا لهم العداوة، فكان المؤمنون فيهم قسمين، منهم من يرى أن يعدوا من الأولياء ويُستعان بهم على سائر المشركين المحادين لهم جهراً، ومنهم من يرى أن يعاملوهم كما يعامل غيرهم ممن لا ينافق بل يجاهر بالعداوة، فأنكر الله عليهم ذلك وقال: ﴿والله أركسهم بما كسبوا﴾ (النساء: ٨٨) أي كيف تتفرقون في شأنهم والحال أن الله تعالى أركسهم وصرفهم عن الحق الذي أنتم عليه بما كسبوا من أعمال الشرك والمعاصي"[1].

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ٥/ ٣٢١ - ٣٢٢.

ثانياً– تحديد الآيات التي يُلتمس لها سبب نزول:

يبين صاحب المنار أن هناك آيات لا تحتاج إلى سبب نزول، وآيات يلتمس لها سبب نزول ليتم فهمها في ضوء السبب، وقد سبقت الإشارة إلى أن آيات القرآن منها ما نزل ابتداءً فلا يحتاج إلى سبب نزول، ومنها ما نزل لسبب.

لكن الذي يبحثه صاحب المنار هنا، هي الآيات التي ورد في سبب نزولها روايات، وهو يريد أن يبين أن بعض هذه الروايات لم تكن في موضعها لأنها أوردت في آيات لا تحتاج إلى سبب نزول، فمن هذه الآيات بصفة عامة آيات العقيدة، إذ يرى أنه لا يتوقف نزولها على سبب، ويمثل لذلك بأمثلة عديدة منها قوله تعالى: ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾ (البقرة: ١٦٣).

وينقل عن الإمام محمد عبده نصاً يشكل قاعدة مأمونة بالنظر إلى الموضوعات التي تتحدث عنها الآيات وهو قوله: "إن سبب النزول إنما يُحتاج إليه في آيات الأحكام؛ لأن معرفة الوقائع والحوادث التي نزل فيها الحكم تعين على فهمه وفقه حكمته وسره، ومثلها ما فيه إشارة إلى بعض الوقائع كغزوة بدر والنصر فيها ومصيبة المؤمنين في أحد، وأما الآيات المقررة للتوحيد وهو المقصود الأول من الدين فلا حاجة إلى التماس أسبابٍ لنزولها بل هي لا تتوقف على انتظار السؤال[1].

ثالثاً– ضرورة أن يكون سبب النزول مشاراً إليه في الآية أو ظاهراً فيها، لا أن يُؤتى به من رواية خارجة عن النص القرآني:

ويوضح صاحب المنار هذه القاعدة بعددٍ من الأمثلة، منها:

قوله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات، فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى،

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ٢/ ٥٦.

واتقونِ يا أولي الألباب﴾ (البقرة: ١٩٧)، يقول: "قالوا إن هذا نزل في ردع أهل اليمن عن ترك التزوّد زعماً أنه مقتضى التوكل على الله، فقد أخرج البخاري وأبو داود والنسائي وغيرهم عن ابن عباسٍ أنه قال: "كان أهل اليمن يحجّون ولا يتزودون ويقولون نحن المتوكلون، فإذا قدموا سألوا الناس، فنزلت"[١]، فالمراد بالتقوى على هذا اتقاء السؤال وبذل ماء الوجه، قال الأستاذ الإمام: وهو غير ظاهرٍ من العبارة، بل المتبادر منها: أن الزاد هو زاد الأعمال الصالحة، وما تدخر من الخير والبر، كما يرشد إليه التعليل في قوله: "فإن خير الزاد التقوى" والمعنى من التقوى معروف، وهو ما به يُتقى سخط الله وليس ذلك إلا البر والتنزه عن المنكر، ولا يعلل بأن التقوى خير زاد إلا وهو يريد التزود منها، أما المعنى الذي ذكروه فلا يصلح مراداً من الآية لأنه لولا ما أوردوا من السبب لم يخطر ببال سامع اللفظ، والسبب ليس مذكوراً في الآية ولا مشاراً إليه فيها، فلا يصلح قرينة على المراد من ألفاظها. نعم إن السبب قد ينير السبيل في فهم الآية، ولكن يجب أن تكون مفهومة بنفسها، لأن السبب ليس من القرآن، ولذلك أتمها بقوله: "واتقونِ يا أولي الألباب" يعني من كان له لبٌ وعقلٌ فليتقني فإنه يكون على نورٍ من فائدة التقوى وأهلاً للانتفاع بها"[٢].

رابعاً– النظر في عموم النصوص القرآنية وعدم تقييدها بحوادث معينة:

فقد تتحدث الآيات عن موضوعٍ معينٍ، وتكون مشتملة على بعض الحوادث التي تقع، ومبينة لحكمها، فيظن بعض المفسرين أن هذه الحادثة أو تلك هي سبب النزول.

ومن الأمثلة التي يوردها صاحب المنار ما رواه ابن أبي حاتم وأبو يعلى بسند جيد عن ابن عباس قال: خرج ضمرة بن جندب من بيته مهاجراً فقال لأهله احملوني،

---

(١) البخاري، الجامع الصحيح مع فتح الباري، كتاب الحج، رقم الحديث ١٥٢٣ وانظر: الطبري، جامع البيان ٢٧٩/٢/٢ – ٢٨٠.

(٢) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ٢/ ٢٢٩.

فأخرجوني من أرض المشركين إلى رسول الله ﷺ، فمات في الطريق قبل أن يصل إلى النبي ﷺ، فنزل الوحي: ﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً..﴾[1] (النساء: ١٠٠).

ويتحدث صاحب المنار عن موضوع الهجرة من خلال تفسيره لآيات سورة النساء بدءاً من قوله تعالى: ﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيمَ كنتم؟ قالوا: كنا مستضعفين في الأرض، قالوا: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها؟.. ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفوراً رحيماً﴾ (النساء: ٧٩ –١٠٠) فيبين أن هذه الآيات مع ما قبلها نزلت في أحكام الحرب، و لم تنزل منفردة، ولكن رواة أسباب النزول عندما رووا بعض الوقائع والحوادث نزّلوا هذه الآيات عليها وعدوا تلك الوقائع أسباب نزول.

ثم يقول: "هذه الآيات في الهجرة نزلت في سياقٍ واحدٍ متصلاً بعضها ببعض كما قلنا، وممن شمله الوعد من المهاجرين في تلك الأثناء ضمرة بن جندب، فعدّوا خبر هجرته من أسباب نزول الشق الأخير من هذه الآية، وما هو بسببٍ إلا في اصطلاحهم الذي يتساهلون فيه بإطلاق السبب"[2]. وظاهر من كلامه أنه لا يرتضي إدراج هذه الحوادث في أسباب النزول؛ إذ يرى أن هذه الحوادث كانت تقع، فتنزل آيات القرآن الكريم لا لتجيب عليها أو تعالجها، ولكن الآيات تنزل في أحكامٍ عامة وبيانٍ لقضايا كبرى، فتشتمل على مثل هذه الحوادث الجزئية الصغيرة، وهذا يعني أن هذه الحوادث والوقائع مندرجة تحت عموم النصوص القرآنية وداخلة فيها، وليست سبباً لنزولها.

---

(١) الطبري، جامع البيان ٤/٥/٢٣٨ –٢٤١، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٣٤٩، والعدوي، محمد خير، معالم القصة في القرآن الكريم، دار العدوي، عمان، ١٩٨٨، ص١٤٨.

(٢) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ٢/٢٣١.

خامساً- رفض قضية تعدد الأسباب للآية الواحدة إذا كان الفاصل الزمني بين السببين أو الأسباب طويلاً:

إن قضية تعدد الأسباب للنازل الواحد من القضايا التي بحثها كثير من العلماء ورأوا أنها قضية مقبولة وواقعة فعلاً "لأن من الطبيعي في أي مجتمع أن تكون هناك أحداث معينة متشابهة، ولا مانع من أن تكون هذه الأحداث قد وقعت في وقتٍ واحدٍ، أو أوقات متقاربة، وهذه الأحداث المتشابهة سيكون علاجها واحداً، حتى تكون قواعد الأحكام منضبطة ثابتة"(١).

ومن أمثلة ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم..﴾. (النساء: ١٠). فقد رُوي في سبب نزولها روايتان هما:

- عن جابر قال: عادني رسول الله ﷺ وأبو بكر في بني سلمة ماشيين، فوجدني النبي ﷺ لا أعقل، فدعا بماءٍ فتوضأ منه ثم رشّ عليّ فأفقتُ، فقلت: ما تأمرني أن أصنع في مالي يا رسول الله؟ فنزلت: "يوصيكم الله في أولادكم"(٢).
- وعن جابر قال: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ بابنتين لها، فقالت: يا رسول الله، هاتان بنتا ثابت بن قيس، أو قالت: سعد بن الربيع، قُتل معك يوم أحد، وقد استفاء عمهما مالهما وميراثهما، فلم يدعْ لهما مالاً إلا أخذه، فما ترى يا رسول الله؟ فوالله ما ينكحان أبداً إلا ولهما مال. فقال: يقضي الله في ذلك، فنزلت سورة النساء وفيها: "يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين" إلى آخر الآية،

(١) عباس، فضل حسن، إتقان البرهان، ص ٢٨٤.

(٢) البخاري/ الجامع الصحيح مع فتح الباري، كتاب التفسير، سورة النساء، باب (يوصيكم الله في أولادكم)، رقم الحديث (٤٥٧٧).

فقال لي رسول الله ﷺ: ادعُ لي المرأة وصاحبها، فقال لعمهما: أعطهما الثلثين وأعطِ أمهما الثمن، وما بقي فلك[1].

فهاتان الروايتان يمكن أن تكون الآية نزلت بسببهما معاً، وذلك لتقارب زمانهما، أما الذي ينكره صاحب المنار فهو أن يكون بين الحادثتين زمن طويل، ومدة متباعدة ثم يأتي من يعدّ الآية نزلت فيهما معاً، وفي هذا يقول: "ومن المعهود أنهم يجمعون بين الروايات في مثل هذا بتعدد الوقائع ونزول الآية عقبها، ولا يمنعهم من هذا أن يكون بين الوقائع تراخٍ وزمن طويل.." [2].

ويقول بعد أن ذكر جميع الروايات الواردة في قوله تعالى: ﴿لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا..﴾ (المائدة: ٨٢). "هذا وإن المحدثين يجمعون بين أمثال هذه الروايات بتعدد الوقائع، فإن لم يمكن الجمع اعتمدوا على ما كان أقوى سنداً"[3].

المبحث الثالث : الإسرائيليات:

تعريفها: مصطلح أطلقه العلماء على القصص والأخبار اليهودية والنصرانية التي تسربت إلى المجتمع الإسلامي بعد دخول بعض اليهود والنصارى في الإسلام حقيقة أو تظاهراً. ثم توسع المصطلح ليشمل كل دخيل على التفسير، ولو كان مروياً عن غير إسرائيليين، أو متعلقاً بقصص غير إسرائيلي[4].

وقد كان دخول هذه المرويات غالباً عن طريق أناس من أهل الكتاب دخلوا في الإسلام ككعب الأحبار ووهب بن منبه، ووثق بهم المسلمون فرووا عنهم كثيراً من

---

(١) الواحدي النيسابوري، أبو الحسن علي، أسباب النزول، عالم الكتب بيروت، د.ت، ص٩٦-٩٧.

(٢) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ٥/ ٣٢٠.

(٣) المرجع السابق، ٣٢١/٥.

(٤) العدوي، محمد خير، معالم القصة في القرآن الكريم، ص ١٤٨.

هذه الروايات، كما كان بعض أهل الكتاب ممن لم يدخلوا الإسلام يلقون بمثل هذه المرويات إلى المسلمين، فينقلها بعض الرواة استشهاداً بها لتفسير أو نحو ذلك، وقد كان دخول هذه الإسرائيليات ضعيفاً في عهد الصحابة ثم بدأ يزداد ويكثر في عهد التابعين.

وكانت طريقة تدوين التفسير والحديث في عصر التدوين، أن تذكر الروايات مقرونة بأسانيدها، حتى يمكن عن طريق نقد السند معرفة درجة المروي من الصحة والضعف.

ثم وجد بعد ذلك من المفسرين والمحدثين من اقتصر في تدوين ما يُروى في التفسير أو الحديث على المروي مجرداً عن السند، وكان هذا العمل في مرحلة التدوين طامة كبرى، ذلك لأن حذف الأسانيد جعل من ينظر في هذه الكتب يظن صحة كل ما جاء فيها، ثقة منه بأصحابها، وجعل بعض من كتبوا بعد ذلك في التفسير يغفلون عما حوت من أباطيل وأكاذيب، معتقدين صحتها وصدقها[1]. هذه الروايات التي دخلت في التفسير وغيره كان لها أثر سيئ على فهم الآيات القرآنية لدى من أخذ بها، فمن جهة كان لها دور في محاولة تمزيق السياق القرآني الواحد، ومن جهة أخرى أدخلت على المسلمين من القصص الخرافية الباطلة ما أفسد عليهم الفهم الصحيح لكتاب الله تعالى و لم يقف الأمر عند هذا الحد بل كثيراً ما تعارضت هذه الروايات الكاذبة مع أصول العقيدة ومعطيات العلم الصحيح.

وكان رأي رواة الأخبار أن يعرضوا هذه الروايات على علم مصطلح الحديث الشريف، فيحكموا بصحة هذا السند أو ضعفه دون كبير اهتمام بنقد المتن وبيان اضطرابه أو تعارضه مع صريح النصوص القرآنية ومسلّمات العقيدة. وقد كان للثقة ببعض الرواة دور كبير في قبول كثير من الروايات ومحاولة تأويل الآيات لتتفق مع هذه الروايات.

---

(١) الذهبي، محمد السيد حسين، الإسرائيليات في التفسير والحديث، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٠. ص٢٩.

- **فما هو دور تفسير المنار وما هو موقفه إزاء كل ذلك؟**

يبيّن صاحب المنار موقفه من الروايات الإسرائيلية بوضوح فيقول[1]:

"وقد قلت لكم غير مرة إنه يجب الاحتراس في قصص بني إسرائيل وغيرهم من الأنبياء، وعدم الثقة بما زاد على القرآن من أقوال المؤرخين والمفسرين، فالمشتغلون بتحرير التاريخ والعلوم اليوم يقولون معنا: إنه لا يوثق بشيءٍ من تاريخ تلك الأزمنة التي يسمونها أزمنة الظلمات إلا بعد التحرير والبحث واستخراج الآثار، فنحن نعذر المفسرين الذين حشوا كتب التفسير بالقصص التي لا يوثق بها، لحُسن قصدهم، ولكننا لا نعوّل على ذلك بل ننهى عنه ونقف عند نصوص القرآن لا نتعداها، وإنما نوضحها بما يوافقها إذا صحت روايته".

ويقول في موضع آخر[2]: "ولكن اليهود كانوا يلقون إلى المسلمين أخباراً من خرافاتهم أو مخترعاتهم ليودعوها كتبهم ويمزجوها بدينهم، ولذلك نجد في كتب قومنا من الإسرائيليات الخرافية ما لا أصل له في العهد القديم، ولا يزال يوجد فينا من يقدّس كل ما رُوي عن أوائلنا في التفسير وغيره ويرفعه عن النقد والتمحيص، ولا يتم تمحيص ذلك إلا لمن اطلع على كتب بني إسرائيل". وفي موضع ثالث يقول: "كان الرواة ينقلون عن الصحابي أو التابعي ما مصدره عند هذه الإسرائيليات من غير بيانٍ فيغتر به بعض الناس فيظنون أنه لا بد أن يكون له أصل مرفوع إلى النبي ﷺ؛ لأنه لا يُعرف بالرأي، فيعدونه من الموقوف الذي له حكم المرفوع"[3].

من خلال هذه العبارات وأمثالها – وهي كثيرة – يمكن استخلاص أبرز معالم منهج تفسير المنار في التعامل مع الإسرائيليات وهي:

---

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ١/ ٣٤٧.

(٢) المرجع السابق ٤/ ٢٦٧ – ٢٦٨.

(٣) المرجع السابق ٨/ ٣٥٦.

أولاً : الوقوف مع النص القرآني في دلالاته وهديه دون أن نتجاوز ذلك إلى غيره، وهذا يشير إلى أن فهم النص القرآني يتم دون الحاجة إلى هذه الإسرائيليات.

ثانياً : الأصل رفض هذه الروايات إلا إذا صحت روايتها ووافقت ما يُفهم من القرآن، ففي هذه الحالة يمكن قبولها لتوضيح بعض القضايا.

ثالثاً : اعتماد منهج علمي في رفض هذه الروايات وردّها وهو ممثل في :

أ- الموازنة بين ما رواه أصحاب الأخبار في كتب التفسير من الإسرائيليات، وما هو موجود فعلاً في التوراة والإنجيل لبيان الفروق والاختلافات.

ب- مناقشة هذه الروايات لبيان ما فيها من أكاذيب وخرافات تصادم النقل والعقل.

ج- كل ما خالف الدين أو العلم اليقيني، لا بد من القطع ببطلانه وكذبه.

د- الاعتماد على ما يقرره العلم وأهل العلم بالتاريخ والآثار؛ لأن تاريخ تلك الأمم غير واضح المعالم، ولم يصل العلماء إلى إدراك كثير من أسراره وخفاياه.

هـ- إحسان الظن بالمفسرين الذين رووا هذه الإسرائيليات عن حسن قصد، ولكن هذا لم يمنع صاحب المنار من توجيه النقد واللوم الشديد أحياناً إلى بعض المفسرين الذين ولعوا بهذه الروايات، والثناء على بعض المفسرين الذين انتقدوها ومحّصوها، أو أعرضوا عن روايتها لعدم ثقتهم بها.

و- الاستعانة بمعطيات العلم الصحيح وحقائقه ليفهم القرآن في ضوئها بعيداً عن الآثار والمرويات الباطلة المناقضة للعلم.

وفيما بعض الأمثلة التي وضّحت معالم المنهج:

ففي قوله تعالى: ﴿ألم ترَ إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم..﴾ (البقرة: ٢٤٣).

يقول صاحب المنار: "رووا في قصة الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوفٌ حذر الموت روايات من الإسرائيليات التي ولع بها المفسرون وكلفوا بتطبيق كتاب الله تعالى عليها، وأشهرها أبعدها عن السياق وهي رواية السُدّي[١].

وبعد أن يسوق الرواية بطولها كما وردت في تفسير الجلالين[٢]، يوجه نقده إلى الجلال قائلاً: "على هذه الرواية اقتصر الجلال مع علمه بأن السدي هذا هو محمد بن مروان الكوفي المفسر الكذاب كما قال ابن جرير وغيره، وليس هو إسماعيل السدي التابعي الذي وثّقه أحمد وضعّفه ابن معين[٣].

ثم ذكر رواية أخرى وقال بعدها: "وقلما نجد في العلماء من ينبه الناس لهذه الأكاذيب"[٤]، وبعد أن ذكر الرواية الثالثة وردّها انتقل إلى بيان ما يختاره في معنى الآية وما يفهم من السياق، مبيناً كيف ترتبط هذه الآية بالآيات التي قبلها وبعدها، فقال: "إذا علمت هذا فألقِ السمع إلى ما نرويه لك عن الأستاذ الإمام وتدبر ما فيه من حقائق علم الاجتماع في القرآن لتعلم أن حقائق هداية كتاب الله يتجلى منها في كل عصر للعارفين بالله ما لم يتجلَ لسواهم، وأنه الكتاب الذي لا تنتهي هدايته ولا تنفد معارفه.." [٥].

ثم قال: "أطلق القرآن القول في هؤلاء الذين خرجوا من ديارهم ولم يعيّن عددهم ولا أمتهم ولا بلدهم، ولو علم لنا خيراً في التعيين والتفصيل لتفضل علينا بذلك في كتابه المبين، فنأخذ القرآن على ما هو عليه لا ندخل فيه شيئاً من الروايات الإسرائيلية التي ذكروها، وهي صارفة عن العبرة لا مزيد كمال فيها، والمتبادر من السياق أن

---

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ٤٥٤/٥٢ – ٤٥٥.

(٢) المحلي والسيوطي، تفسير الجلالين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥، ٤٢/١ –٤٣.

(٣) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ٢/ ٤٥٥.

(٤) المرجع السابق نفسه.

(٥) المرجع السابق ٢/ ٤٥٦.

أولئك القوم قد خرجوا من ديارهم بسائق الخوف من عدو مهاجم لا من قلتهم، فقد كانوا ألوفاً أي كثيرين، وإنما هو الحذر من الموت الذي يولده الجبن في أنفس الجبناء، فيريهم أن الفرار من القتال هو الواقي من الموت، وما هو إلا بسبب الموت بما يمكّن الأعداء من رقاب أهله.." [1].

وبعد أن أتم تفسير الآية وبيّن المقصود بالموت هنا ذكر وجه ارتباط الآية بما بعدها وهو قوله تعالى: ﴿وقاتلوا في سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم﴾ (البقرة: ٢٤٤)، فقال: وقد قالوا إن الواو في قوله تعالى (وقاتلوا) للاستئناف؛ لأن الجملة المبدوءة بالواو هنا جديدة لا تشارك ما قبلها في إعرابه ولا في حكمه الذي يعطيه العطف.

قال الأستاذ الإمام: وهذا لا يمنع أن يكون بين الجملة المبدوءة بواو الاستئناف وبين ما قبلها تناسب وارتباط في المعنى غير ارتباط العطف والمشاركة في الإعراب كما هو الشأن هنا، فإن الآية الأولى مبينة لفائدة القتال في الدفاع عن الحق أو الحقيقة، والثانية آمرة به بعد تقرير حكمته وبيان وجه الحاجة إليه، فالارتباط بينهما شديد الأواخي لا يعتريه التراخي"[2].

وهكذا نجده حريصاً على رعاية قاعدة السياق وتقرير ما يؤيدها ويقويها، ونفي كل ما يضر بها، فالسورة في نظره كل واحد لا يتجزأ، وموضوع واحد تؤيده جميع الآيات وإن بدا في ظاهر الأمر أنها تطّرق موضوعات أخرى.

وقوله: "فنأخذ القرآن على ما هو عليه لا ندخل فيه شيئاً من الروايات الإسرائيلية التي ذكروها.." دليل واضح على رفض صاحب المنار لهذه الإسرائيليات، وحرصه على فهم النص القرآني دون الاستدلال بها أو الاعتماد عليها.

---

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار ٢/ ٤٥٧.

(٢) المرجع السابق ٤٥٧/٢.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿الذين قالوا إن الله عهد إلينا ألا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار..﴾ (آل عمران: ١٨٣)، نجد صاحب المنار ينقل نصاً من سِفْر اللاويين مستشهداً به على أنواع القرابين عند اليهود وأنهم كانوا يحرقونها بالنار بأيديهم ثم يوازن بين ذلك النص وبين ما رُوي في كتب التفسير من إسرائيليات مبيناً أن لا تطابق بين هذا وذاك[1]، ثم يقول: "فمن هنا تعلم أنهم كانوا يوقدون النار بأيديهم ويحرقون بها القرابين المحرقات، ولكن اليهود كانوا يلقون إلى المسلمين أخباراً من خرافاتهم أو مخترعاتهم ليودعوها كتبهم ويمزجوها بدينهم، ولذلك نجد في كتب قومنا من الإسرائيليات الخرافية ما لا أصل له في العهد القديم ولا يزال يوجد فينا من يقدّس كل ما رُوي عن أوائلنا في التفسير وغيره ويرفعه عن النقد والتمحيص، ولا يتم تمحيص ذلك إلا لمن اطلع على كتب بني إسرائيل"، وكأنه يريد أن يقول: إذا كانت هذه الروايات مخالفة لما هو معتمد عند أهل الكتاب فلماذا تصرّون يا معشر المسلمين على التمسك بها وأنتم تعلمون أنها من وضع أهل الكتاب وافترائهم، ولو كانت في كتبهم المعتمدة لما كنتم مطالبين بقبولها، فكيف وهي ليست في كتبهم أصلاً؟

وصاحب المنار في هذا يبين الفرق الكبير بين ما هو موجود في كتب أهل الكتاب، وما هو مرويّ في كتب التفسير من الإسرائيليات، وكأنه يشير إلى أن هذه الروايات مختلقة، فلا هي موافقة لما عند أهل الكتاب، ولا هي من الأحاديث المرفوعة إلى الرسول ﷺ، وهي في الوقت نفسه ليست مما يمكن الاجتهاد فيه، فإذا طبّقنا منهج النقد العلمي عليها والذي يشترط "إن كنت ناقلاً. فالصحة، أو مدّعياً فالدليل" ثبت لنا تهافت هذه الروايات ورفضها نقلاً وعقلاً.

---

(١) من ذلك ما نقله القرطبي ونصه: "وقيل كان أمر القرابين ثابتاً إلى أن نُسخت على لسان عيسى بن مريم، وكان النبي منهم يذبح ويدعو، فتنزل نار بيضاء لها دويّ وحفيف، لا دخان لها، فتأكل القربان" القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٤/ ٢٩٦.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿قالوا يا موسى إن فيها قوماً جبارين..﴾ (المائدة: ٢٢)، نجد صاحب المنار يؤكد المعنى السابق مبيناً أن هناك روايات كثيرة من وضع اليهود، بدليل أنها ليست موجودة في التوراة، وفي هذا يقول[١]: "أما ما رُوي في التفسير المأثور من وصف هؤلاء الجبارين فأكثره من الإسرائيليات الخرافية التي كان يبثها اليهود في المسلمين، فرووها من غير غزو إليهم كقولهم إن العيون الاثني عشر الذين بعثهم موسى إلى ما وراء الأردن ليتجسسوا ويخبروه بحال تلك الأرض ومن فيها قبل أن يدخلها قومه، رآهم أحد الجبارين فوضعهم كلهم في كسائه أو في حجزته، وفي رواية، كان أحدهم يجني الفاكهة فكان كلما أصاب واحداً من هؤلاء العيون وضعه في كمه مع الفاكهة.

ثم ينقل من سفر العدد ما نصه: "وأما القوم الذين صعدوا معه فقالوا: لا نقدر أن نصعد إلى الشعْب لأنهم أشد منا، وشنّعوا عند بني إسرائيل على الأرض التي تجسسوها، وقالوا: هي أرض تأكل أهلها وجميع الشعب الذين رأيناهم فيها طوال القامات، وقد رأينا من الجبابرة جبابرة بني عناق فصرنا في عيوننا كالجراد، وكذلك كنا في عيونهم"[٢].

ثم يقول: فأنت ترى أنه ليس في الرواية المعتمدة عند بني إسرائيل تلك الخرافات التي بثوها بين المسلمين في العصر الأول وإنما فيها من المبالغة، أنهم لخوفهم ورعبهم من الجبارين احتقروا أنفسهم حتى رأوها كالجراد، واعتقدوا أن الجبارين رأوهم كذلك.."[٣]. وهذا التأكيد والإلحاح مرة بعد مرة على المعنى نفسه يبيّن لنا بوضوح منهج صاحب المنار في رفضه لهذه المرويات وحرصه على دعوة المسلمين إلى رفضها

---

(١) ومثل هذا أورده الطبري في تفسيره ٦/ ١٧٤ - ١٧٥ والقرطبي ٦/ ١٢٥ - ١٢٧ عند تفسير الآية ٢٢ من سورة المائدة، بل أوردا ما هو أعجب من ذلك دون نقدٍ أو مناقشة.

(٢) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ٣٣١/٦، وانظر: الطبري، جامع البيان ٦/ ١٧٥.

(٣) المرجع السابق، ٦/ ٣٣٢.

وتجنبها، لبطلانها من جهة، ولكونها لا تخدم النص القرآني -على فرض صحتها- من جهة أخرى[1].

وفي تفسير قصة خروج آدم من الجنة في سورة الأعراف نجد صاحب المنار يحذّر من الروايات الإسرائيلية؛ لأن أكثرها غير صحيح ولأنها مأخوذة عن زنادقة اليهود الذين دخلوا في الإسلام للكيد له، وكذا الذين لم يدخلوا فيه، ثم يتحدث عن سبب تسرّب هذه الإسرائيليات فيقول: "كان الرواة ينقلون عن الصحابي أو التابعي ما مصدره عند هذه الإسرائيليات من غير بيان فيغتر به بعض الناس فيظنون أنه لا بد أن يكون له أصل مرفوع إلى النبي ﷺ لأنه لا يعرف بالرأي، فيعدّونه من الموقوف الذي له حكم المرفوع"[2].

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿إن ربكم الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام..﴾ (الأعراف: ٥٤)، يتحدث صاحب المنار عن صلة هذه الآية بما قبلها وما بعدها ثم يبين المقصود بالأيام الستة فيقول: "وأما هذه الأيام الستة فهي من أيام الله التي يتحدد اليوم منها بعمل من أعماله يكون فيه، فإن اليوم في اللغة هو الزمن الذي يمتاز بما يحصل فيه من غيره، كامتياز أيامنا بما يحدها من النور والظلام.. ولا يعقل أن تكون هذه الأيام الستة من أيام أرضنا التي يُحدّ ليل اليوم ونهاره منها بأربع وعشرين ساعة من الساعات المعروفة عندنا، فإن هذه الأيام إنما وجدت بعد خلق هذه الأرض فكيف يكون أصل خلقها في أيام منها.."[3].

ثم ينقل خلاصة آراء علماء الطبيعة في خلق الكون ويتحدث بعد ذلك عن قضية التدرج في الخلق مرجحاً أن هذا تم عبر قرون وأعوام طوال، مبيناً أن التدرج والنظام

---

(١) وانظر مثل ذلك في تفسير المنار، ٨/ ٣٥٥.

(٢) تفسير المنار، ٨/ ٣٥٦.

(٣) المرجع السابق، ٨/ ٤٤٥.

أدل على وجود الخالق وعلى عظمة قدرته من الخلق الجزاف الذي يقع دفعة واحـــدة، كما أنه أدلّ الدلائل على الإرادة والاختيار والعلم والحكمة في آثار القدرة[1].

وبعد هذا كله يأتي على ذكر المرويات والآثار ويردّها بطريقته المألوفة فيقول: "قد ورد في الأخبار والآثار أن هذه الأيام الستة هي من أيام دنيانا واقتصر عليـــه بعـــض مفسرينا[2]. وفي حديث أخرجه أحمد في مسنده ومسلم في صحيحه عـــن أبي هريـــرة قال: "أخذ رسول الله ﷺ بيدي فقال: خلق الله عز وجل التربة يوم الـــسبت وخلـــق الجبال فيها يوم الأحد وخلق الشجر فيها يوم الاثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق النور يوم الأربعاء، وبث فيها الدواب يوم الخميس، وخلق آدم بعد العصر يوم الجمعة، آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل"[3]، وهذا ظاهر في أن الخلق كان جزافاً ودفعة واحدة لكل نوع في يوم من أيامنا القصيرة، فالجواب أن كل ما روي في هذه المسألة من الأخبار والآثار مأخوذ من الإسرائيليات لم يصح فيها حديث مرفوع. وحديث أبي هريرة هذا وهو أقواها مردود بمخالفة متنه لنص كتـــاب الله، وأما سنده فلا يغرنك رواية مسلم له به فهو قد رواه كغيره عن حجاج بن محمد الأعور المصيص عن ابن جريج، وهو قد تغير في آخر عمره، وثبت أنه حـــدّث بعـــد اختلاط عقله، كما في تهذيب التهذيب وغيره. والظاهر أن هذا الحديث مما حدث به بعد اختلاطه، قال الحافظ ابن كثير في تفسيره بعد إيراده في تفـــسير الآيـــة: "وفيـــه استيعاب الأيام السبعة والله تعالى قال: (في ستة أيام) ولهذا تكلم البخاري وغير واحد من الحفاظ في هذا الحديث وجعلوه من رواية أبي هريرة عن كعب الأحبـــار لـــيس

---

(١) تفسير المنار ٨/ ٤٤٦ – ٤٤٨.

(٢) نقله الطبري ٨/ ٢٠٥ بسنده عن مجاهد وعقب عليه بقوله "ويوم من الأيام الستة كألف سنة ممـــا تعـــدون" وعزاه القرطبي ٧/ ٢١٩، إلى مجاهد أيضاً وفسر اليوم بأنه من طلوع الشمس إلى غروبها، ونقل عن القـــشيري بأن اليوم بألف سنة.

(٣) صحيح مسلم، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب ابتداء الخلق وخلق آدم عليه السلام، رقم الحـــديث ٢٧٨٩ ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.

مرفوعاً والله أعلم"[1] أو فيكون رَفع أبي هريرة له من خلط حجاج بن الأعور. وقد هدانا الله من قبل إلى حل بعض مشكلات أحاديث أبي هريرة المعنعنة على الرواية عن كعب الأحبار الذي أدخل على المسلمين شيئاً كثيراً من الإسرائيليات الباطلة والمخترعة وخفي على كثير من المحدثين كذبه ودجله لتعبده .. على أن رواة التفسير المأثور أخرجوا عن كعب خلاف هذا كرواية ابن أبي شيبة عنه أنه قال: بدأ الله بخلق السموات والأرض يوم الأحد والاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس والجمعة وجعل كل يوم ألف سنة. وثمة آثار أخرى عن مفسري السلف في تقدير اليوم منها بألف سنة.

رواية الضحاك عن ابن عباس ومثله مجاهد وأحمد بن حنبل. وهذا دليل على أنهم وإن سمّوا تلك الأيام بأسماء أيامنا فإنهم لا يعنون أنها منها، على أن الخمسة الأولى مأخوذة من أسماء الأعداد الأولى"[2].

ويلاحظ أن صاحب المنار استند في رده لهذه المرويات -مع أن بعضها في الصحيح- إلى جملة أمور:

أولها: أن مقتضى الحكمة والإرادة أن يتم الخلق بالتدريج عبر مراحل ومدة زمنية طويلة بحيث يكون كل مخلوق في هذا الكون قد استوفى المدة الكافية لتكوينه، وهذا في نظره أدل على القدرة والحكمة، فالله سبحانه قادر على خلق المولود طفلاً في لحظة واحدة، لكن خلقة في تسعة أشهر وتدرجه في مراحل النمو أدل على قدرة الله وحكمته.

وثانيها: زعمه أن كل ما ورد من الأخبار في هذه المسألة مأخوذ من الإسرائيليات وليس فيها حديث واحد مرفوع. وأمام هذا القول نجده يرد حديث أبي هريرة (المرفوع) متناً وسنداً فمن حيث متنه يقول إنه مخالف لنص القرآن، لأن

(١) تفسير ابن كثير ٢/ ٢٣٠، دار المعرفة - بيروت، طبعة أولى سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
(٢) تفسير المنار، ٨/ ٤٤٩.

القرآن يقول في ستة أيام وهذا الحديث يقول سبعة أيام. ومن حيث سنده يقول إنه من رواية حجاج الأعور عن ابن جريج، وحجاج هذا قد اختلط بآخر عمره وحدّث بعد اختلاطه. ثم يخلص إلى نتيجة وهي أن هذا الحديث موقوف على أبي هريرة وأبو هريرة أخذه عن كعب الأحبار ولكن حجاجاً الأعور رواه عن أبي هريرة عن الرسول فرفعه.

ثالثها: محاولته تأويل بعض مشكلات الحديث ومنها توزيع الخلق على أيام كأيام الدنيا بدلالة قوله: "وخلق آدم بعد العصر يوم الجمعة" فيقرر أن هذه الأيام ليست كأيام الدنيا، ويفسر اليوم بالمدة من الزمان الذي يمتاز بما يحصل فيه عن غيره، ويورد آثاراً وروايات ليؤيد هذا التفسير –وهو تفسير تقبله اللغة– ويبيّن أن تسمية تلك الأيام بأسماء أيامنا لا يعني أنها مثلها في المدة.

وبعد ذلك يتوجه إلى كعب الأحبار بالطعن والتجريح كما سبق بيانه. والناظر في تفسير المنار يلاحظ أن صاحبه يكثر من الطعن على كعب الأحبار في كل مناسبة ولا يراه عدلاً[1] كما يفعل جمهور أهل الجرح والتعديل[2]، وأن ثقة المسلمين بتعبده أوقعتهم في شرك رواياته التي تركت آثارها السيئة في منهجية التفكير والفهم الصحيح للقرآن الكريم.

خاتمة:

إن رؤية صاحب المنار وموقفه تجاه الروايات، لتؤكد لنا حرصه الشديد على فهم النص القرآني فهماً صحيحاً سليماً دون التقيد بالمرويات الضعيفة والهالكة، وأهمية

(١) انظر في ذلك تفسير المنار، ٩/ ١٨٥.

(٢) قال ابن حجر: كعب بن مانع الحميري، أبو إسحاق المعروف بكعب الأحبار: ثقة من الثانية، مخضرم. كان من أهل اليمن، فسكن الشام، مات في آخر خلافة عثمان، وقد زاد على المائة، وليس له في البخاري رواية، إلا حكاية لمعاوية فيه، وله في مسلم رواية لأبي هريرة عنه، من طريق الأعمش عن أبي صالح. انظر: ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين، تقريب التهذيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦، ص٣٩٧.

رعاية قاعدة السياق وترابط الآيات والوحدة الموضوعية، دون تهاون بأسباب النـــزول إذا كانت ثابتة نقلاً ومعينة على فهم الآيات الكريمة. وإن هذه الرؤية توضح لنا منهج صاحب المنار في إطلاق النص القرآني وتحريره من قيود الروايات دون أن يكون ذلك داعياً إلى الانفلات وترك الضوابط التي تحكم القول بالتفسير وفهم القرآن.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين.

الفصل الثالث:

معالم سلفية عند الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير المنار

د. بسام العموش(*)

المقدمة:

إن دراسة هذا الشيخ وطروحاته السلفية وإبرازها ما هو إلا مساهمة في إظهار الفكر الجيد والمعتقد الصحيح والوسطية الإسلامية التي يحتاجها المجتمع عبر الزمان والمكان.

وإذا كنت أقدّر هذا الشيخ حق التقدير واعترف بعلمه وجهده وجهاده فإن هذا لا يمنع من الاختلاف معه في بعض ما ذهب إليه، بل إن الشيخ نفسه قد دعا إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، ولعل خلافي المحدود معه دليل على أننا ننتسب إلى مدرسة واحدة سائلاً المولى عز وجل أن ينفع بهذا البحث وأن يجزي الشيخ رضا عنا خير الجزاء.

وقد انتظم البحث في ثلاثة مباحث هي:
المبحث الأول: سلفية محمد رشيد رضا.
المبحث الثاني: الخطوط العريضة للمنهج السلفي.
المبحث الثالث: موقف محمد رشيد رضا من القضايا الدينية.

المبحث الأول: سلفية محمد رشيد رضا:

يؤكد الشيخ محمد رشيد رضا في كتبه على انتمائه للمنهج السلفي واعتزازه بالسلف الصالح، يقول في تفسيره: "وينبغي أن تعلم أيها القارئ المؤمن أن من الخير لك أن تطمئن قلباً بمذهب السلف ولا تحفل بغيره، فإن لم يطمئن قلبك إلا بتأويل يرضاه أسلوب اللغة العربية فلا حرج عليك، وأئمة علماء السلف قد تأولوا بعض

(*) دكتوراه في أصول الدين، أستاذ مساعد، جامعة الزرقاء الأهلية، الأردن.

الظواهر كما فعل الإمام أحمد وغيره في آيات المعية وآخرون في غيرها"[1].وفي معرض حديثه عن التنزيه يقول: "طريقة السلف وهي التنزيه الذي أيد العقل فيه النقل كقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى: ١١). وقوله عز وجل: ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾ (الصافات: ١٨٠)، وتفويض الأمر لله تعالى في فهم حقيقة ذلك"[2]. ويؤكد على مرجعية السلف عنده وإعجابه الشديد بابن تيمية وتلميذه ابن القيم فيقول: "ولا نعرف في كتب علماء السنة أنفع في الجمع بين النقل والعقل من كتب شيخي الإسلام ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله تعالى، وإنني أقول عن نفسي: إنني لم يطمئن قلبي بمذهب السلف تفصيلا إلا بممارسة هذه الكتب"[3]. ويؤكد على انتمائه بوضوح فيقول: "إنني والحمد لله على طريقة السلف وهديهم عليها أحيا وعليها أموت إن شاء الله تعالى"[4]. هذه السلفية التي اصطبغ بها الشيخ هي من باب الوضوح وليس من باب التعنت للآراء. وهي القناعة الراسخة التي جاءت بعد بحث ودرس وهضم لما بين يديه من آراء وفحص للأدلة.

ولم تتناف سلفية الشيخ مع معاصرته لما يدور حوله من أحداث ومشكلات أبدى فيها رأيه بوضوح أيضاً، سواء كانت من مسائل الفقه أو مجريات الأحداث السياسية التي عصفت بالأمة في بداية هذا القرن، من انهيار للخلافة وسيطرة استعمارية وتقسيم لأرض العرب والمسلمين ودخول الأخطبوط الصهيوني في جسم أمة الإسلام. فالسلفي الحقيقي هو الذي يتمسك بروح ما جاء عن السلف كمنهج يتعامل به مع مستجدات الأمور، وليست السلفية حرفية التقليد لما ورد عن السلف الصالح في مختلف المجالات.

---

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ٢٥٣/١، دار المنار، القاهرة، ١٩٥٤.

(٢) المرجع السابق، ٢٥٢/١.

(٣) المرجع السابق، ٢٥٣/١.

(٤) المرجع السابق، ٢٥٢/١.

المبحث الثاني: الخطوط العريضة للمنهج السلفي:

يلحظ المتبع للمنهج السلفي من خلال تنظيرات رموزه عبر التاريخ خطوطا عريضة مشتركة تجمعها قاعدة كبرى وهي "اتباع السلف الصالح " ونبذ ما يخالفهم والاعتقاد بأنهم أهل الخيرية وأن السير على منوالهم واتباع طريقهم هو الطريق الوحيد للنجاة.

وقد تفرّع عن هذه القاعدة موقف واضح في موضوع الصفات حيث يقوم المنهج على الإيمان بهذه الصفات وإثباتها والإيمان بها من غير تأويل ولا تعطيل، وأن النفي لا يتعارض مع الإثبات، لأن النفي عام ﴿ليس كمثله شيء﴾ فبينما الإثبات هو التوقف عند حدود ما ورد ﴿وهو السميع البصير﴾ (الشورى: ١١). ويرفض النهج السلفي البدع بشتى أنواعها ومجالاتها؛ لأن الخير كله في الاتباع وليس في الابتداع، كما يشن المنهج السلفي هجوما على دعاة الولاية الذين يترزقون من خلال دعاواهم فيخلطون الحق بالباطل ويمزجون الزهد بالخرافة، وهذا المنهج يفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ويرفض الجمود والتعصب المذهبي، مع احترام وتقدير شيوخ المذاهب الفقهية الذين رفضوا أنفسهم فكرة التقليد التي ألغت الاجتهاد، وهو الذي يعطي الحيوية لهذا الدين عبر الزمان والمكان. ويقف هذا المنهج عند مسألة الشفاعة والتوسل، فلا شفاعة إلا بإذنه والتوسل يقف عند حدود ما ورد في النص من توسل بالأسماء والصفات والعمل الصالح.

ويشن السلفيون هجوما على علم الكلام باعتباره خروجا على النص وتجاوزا عليه، واتباعا للفلسفة المستوردة وفي مقدمتها الفلسفة اليونانية. ويؤكدون على مكانة العقل وأنه لا يتعارض مع النقل، فالعقل الصريح والنقل الصحيح لا يمكن أن يتعارضا بحال من الأحوال، فالعقيدة تؤخذ بالعقل كأساس ولهذا جاءت النصوص تدعو إلى التعقل والتفكر، لكن ذلك العقل لا يحكم على تفاصيل المعتقد بل تتلقى بالإيمان والطمأنينة والتسليم.

والإيمان عند السلف اعتقاد وقول وعمَل لا انفكاك بينها، بل لا بد منها جميعا، وإن كانوا لا يكفّرون أحدا من أهل القبلة حتى لو كان فاسقا غير مستحل لما يرتكبه من مخالفات.

ويقرر السلفيون عقيدة القدر لأن القدر ركن من أركان الإيمان فلا بد من التسليم بأن الأمور مقضية ولكنها في علم الله، وكل ما هو مطلوب منا السعي وإننا محاسبون على كسبنا، وإن الله تعالى لا يظلم أحدا.

ويؤمن السلفيون أن هناك تأويلا لا بد منه ولكنهم لا يتوسعون فيه، حتى لا يتم تجاوز ما ورد من اعتقاد عن السلف، ويقررون أن النصوص الشرعية فيها من المتشابه ولكنه قليل محدود.

ويتفاوت السلفيون في مسألة "الإكراه في الدين" فهم وإن كانوا جميعا يقررون قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ (البقرة: ٢٥٦) إلا أنهم يتفاوتون في هذه الآية مع آيات الجهاد.

هذه بعض الملامح الكبرى للمنهج السلفي وفيها تفصيلات ومحطات جزئية. وإذا كنا نقرر أن الشيخ محمد رشيد رضا من أتباع هذه المدرسة فلننظر أين يقف من هذه المسائل؟!

المبحث الثالث: موقف رشيد رضا من القضايا الدينية:

أولاً– الإيمان:

اختلف العلماء على أقوال في موضوع"الإيمان"، فمنهم من فسّره بالتصديق، ومنهم من جعله الاعتقاد بالقلب والقول باللسان، وذهب أهل السلف إلى أن الإيمان اعتقاد وقول وعمل، وهذا هو قول الشيخ محمد رشيد رضا يقول في تفسيره: "وقالوا في قوله تعالى: ﴿فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار﴾ (آل عمران: ١٦) أنهم رتّبوا طلب المغفرة والوقاية من النار على الإيمان، فدل ذلك على أن الإيمان وحده غير كاف في

استحقاقهما من غير توقف على العمل الصالح . وأقول قد يصح هذا إذا أريد مغفرة الشرك السابق على الإيمان وما تبعه من الذنوب والوقاية من الخلود في النار بذلك ، فإن الإسلام يجبُّ ما قبله كما ورد، ولا يمكن أن يصحّ إذا أريد به أن الإنسان قد يكون مؤمنا ولا يعمل صلاحا بل يكون منغمسا في المعاصي والخطايا ثم يكون مستحقا للمغفرة والوقاية من العذاب، فإن العقل والنقل يحيلان هذا الفرض.. وما الإيمان إلا الاعتقاد اليقيني الراسخ في العقل المهيمن على القلب، ولا عمل إلا عن فكر من العقل أو وجدان من القلب"[1].

إن تفسير الإيمان بمجرد التصديق لا يصح عقلا ولا شرعا، فالتصديق عمل قلبي ولا سبيل إلى الكشف عمّا قي قلوب الناس بل لا بد من ترجمة ما في القلب إلى سلوك الجوارح بدءا بجارحة اللسان ومن ثم بقية الجوارح، ولهذا قالوا: "إن الإيمان هو ما اعتقده القلب ونطق به اللسان وعملت به الجوارح." إن تفسير الإيمان بالتصديق قال به بعضهم كما قال صاحب جوهرة التوحيد[2]:

وفسر الإيمان بالتصديق ولا نطق فيه الخلف بالتحقيق

وقد انتقل هذا المعنى إلى عامة الناس وصار واحدهم إذا سئل عن أية مخالفة يرتكبها بأن الإيمان في القلب ويدعي أنه صاحب إيمان قوي وكبير.

إن النهج الإسلامي في التعرف على هوية الاعتقاد القلبي هو تتبع السلوك، فقد أكد القرآن الكريم على أن الإيمان يرتبط بالعمل لا انفكاك بينهما ﴿آمنوا وعملوا الصالحات﴾ (البقرة: ٢٥)[3]. وأرشدنا النبي ﷺ إلى أسلوب التعرف على المؤمنين

(١) تفسير المنار، ٣/٢٥٠.

(٢) الباجوري، إبراهيم، شرح جوهرة التوحيد، مكتبه الغزالي، حماة، سورية، ١٩٧٢م، ص٦٧.

(٣) هناك آيات كثيرة ربطت الإيمان بالعمل من أجل ترسيخ هذه العقيدة عند المسلمين.

بقوله: "إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان"[1]، ومفهوم المخالفة لهذا النص هو: لا تشهدوا بالإيمان لمن لا يعتاد المساجد.

إن العمل في نظر منهج السلف جزء من الإيمان قال تعالى: ﴿وما كان الله ليضيع أيمانكم﴾ (البقرة: ١٤٣)، فقد نزلت في تساؤل المؤمنين عن حكم الصلاة التي صلوها إلى بيت المقدس، فكانت الآية جواباً لهم على سؤالهم مؤكدة أن الصلاة إيمان، فهم يسألون عن الصلاة التي صلّوها، والآية تجيبه بتعبير الإيمان لبيان أهمية الصلاة في الإسلام وللتأكيد على عقيدة أن العمل من الإيمان.

وقد يقول البعض إن العمل من مستلزمات الإيمان وليس من ذات الإيمان وماهيته! نقول: هذا رأي من الآراء المقدّرة، لكن الموروث عن الصحابة رضوان الله عليهم هو أن الإيمان يشمل العمل، والمنهج السلفي يقوم على الاتّباع، ثم إننا نتساءل عن الفائدة المرجوة من القول بأن العمل مستلزم للأيمان، هل الغرض عدم فتح المجال لتفكير الناس المقصرين في أعمالهم؟! إذا كان كذلك فإننا، وإن اعتقدنا أن الإيمان يشمل العمل لكننا لا نسمح لأنفسنا أن نكفر أحداً يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله، ولهذا فإن النبي ﷺ غضب من فعل أسامة حين قتل أحد المشركين لما وقع تحت سيفه فتشهّد فلم يتركه أسامة بل قتله فقال له عليه السلام: "أقتلته! أين تذهب بـ لا إله إلا الله يوم القيامة"[2].

نعم إن منهج السلف يقوم على الحكم على الظاهر والله يتولى السرائر، لكن ذلك لا يمنع من التأكيد على أن العمل جزء من الإيمان خاصة أننا نعيش في زمن كثر فيه العصيان وانتشرت الفاحشة الظاهرة وتجاذبت شباب المسلمين مذاهب وملهيات فكان ولمواجهة هذا الانفلات كان منهج السلف هو الأنسب للتأكيد على أن الدين ليس

(١) انظر مسند الإمام أحمد بن حنبل، ٣/٦٨و٧٦.

(٢) رواية البخاري ومسلم وأحمد. انظر المسند ٥/٢٠٠ والبخاري مع الفتح ١٢/١٩١.

بلهو ولا لعب بل هو إيمان وعمل وجد ومثابرة ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾ (الزلزلة: ٧-٨).

ويؤكد الشيخ محمد رضا على هذا المنهج السلفي فيقول: "ولقد بينا لكم مراراً أن فرقا بين إيمان الإذعان وبين ما يسميه الإنسان إيماناً واعتقاداً"[١]. ويقصد بالإذعان العمل والسلوك، ولهذا قال في موضع آخر: "الإيمان إيمانان: إيمان لا يعدو التسليم الإجمالي بالدين الذي نشأ فيه المرء أو نسب إليه، ومجاراة أهله ولو بعدم معارضتهم فيما هم عليه. وإيمان هو عبارة عن معرفة صحيحة بالدين عن يقين بالإيمان متمكنة في العقل والبرهان، مؤثرة في النفس بمقتضى الإذعان ، حاكمة على الإرادة المصرفة للجوارح في الأعمال بحيث يكون صاحبها خاضعا لسلطانها في كل حال.. أما الإيمان الأول فهو صوري فقط فلا قيمة له عند الله تعالى؛ لأنه تعالى لا ينظر إلى الصور والأقوال ولكن ينظر إلى القلوب والأعمال.. هذا الذي قررناه.. وهو مذهب السلف الصالح"[٢].

ثانياً- التقليد:

يرفض المنهج السلفي التقليد في العقيدة والأحكام وقد تحدث الشيخ محمد رشيد رضا عن التقليد مطولا وهاجمه هجوما شديدا ومما قاله: "وأما المؤمنون حقا فإنهم يوحدون الله تعالى ويخصونه بهذا الحب كما يوحدونه بالتشريع بمعنى أنهم لا يأخذون الدين إلا عن الوحي ولا يفهمونه إلا بقرائن ما جاء به الوحي، وإنما الأئمة والعلماء ناقلون للنصوص ومبينون لها.. فهؤلاء المؤمنون يسترشدون بنقلهم وبيانهم ولكنهم لا يقلدونهم في عقائدهم ولا عبادتهم ولا يأخذون بآرائهم في الدين"[٣]. فالتقليد في العقيدة مرفوض؛ لأن ذلك فعل المشركين قال تعالى: ﴿إنّا وجدنا آباءنا على أمة وإنّا

(١) تفسير المنار، ١٤٤/١.

(٢) المرجع السابق، ٩٩/٣.

(٣) المرجع السابق، ٧٠/٢.

على آثارهم مهتدون﴾ (الزخرف: ٢٢). وقد أدى التقليد في العقيدة إلى الجهل بها ومخالفة قوله تعالى: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾ (محمد: ١٩)[١]. وأدى التقليد في الفقه إلى توقف حركة الاجتهاد أو ضعفها وإلى نزاع كبير بين أتباع المذاهب خلافا لما عليه حال العلاقة بين الأئمة، يقول الشيخ: "ولكن رؤساء التقليد حالوا بين المسلمين وبين كتاب ربهم، بزعمهم أن المستعدين للاهتداء به قد انقرضوا ولا يمكن أن يخلفهم الزمان لما يشترط فهم من الصفات والنعوت التي لا تتيسر لغيرهم...إن أهل القرنين الأول والثاني لم يكونوا يقلدون أحدا أي لم يكونوا يأخذون بآراء الناس وأقوال العلماء بل كان العامي منهم على بينة من دينه يعرف من أين جاءت كل مسألة يعمل بها من مسائله"[٢].

ربما كان هذا الكلام الذي يقوله الشيخ ينطبق على فئة محدودة يعرفها هو، أما الأعم الأغلب فلا يقول هذا إطلاقاً؛ إذ لا يجوز لمسلم أن يدّعي أن المسلمين لا يرغبون الهداية بالقرآن، فإن أي مسلم يرغب بذلك، وينال أثناء تلاوته من الهداية وفقا لمستواه العلمي ومكانه الإيماني قال تعالى: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر﴾ (القمر: ١٧). وإذا كان القرآن لهداية الناس جميعا فإن المسلمين هم أقرب لهذه الهداية قال تعالى: ﴿فذكّر بالقرآن من يخاف وعيد﴾ (ق: ٤٥). أما حديث الشيخ عن شروط الاجتهاد فإنني أضم صوتي إلى ضرورة التمسك بالشروط الأساسية دون الشكلية، فقد جعل المقلدون هالة على شروط الاجتهاد للحيلولة دون اجتهاد أحد، ونحن مع فطرة الإسلام ولسنا مع التعقيد، مع الاجتهاد ولكننا بالوقت نفسه لسنا مع الفوضى. إن إسناد مهمة الاجتهاد إلى كل أحد يؤدي إلى فوضى دينية عارمة، وربما وقعت الفتن بين الناس وفي بيوت الله؛ إذ وجد (مجتهدون) لا ينطلقون في اجتهاداتهم من قواعد سليمة، فينقدون من سبقهم دون وعي.

---

(١) قال في جوهرة التوحيد: [إذ كل من قلد بالتوحيدِ ... إيمانه لم يَخْلُ من ترديدِ].

(٢) تفسير المنار، ٨١/٢.

وعلى الصفحة المقابلة وجدنا من يقدّس النص الفقهي ويقّدمه على الآية والحديث بدعوى أن الأئمة قد درسوا الآيات والأحاديث وقدموا الخلاصة الفقهية؛ وبالتالي فإن النص الفقهي دليل بحد ذاته!! وحفظت هذه النصوص الفقهية وأصبحت هي الأدلة، بينما هي التي تحتاج إلى أدلة، وأصبح الواحد من المقلدين لا يغادر مذهبه حتى وإن أوضحت له الدليل وقدمت له الحجة. يقول الشيخ محمد رشيد رضا: ".. ولولا أن المسلمين انقسموا إلى مذاهب، عُني أهل كل مذهب منها بإثبات مذهبهم وتأييده، وإبطال مخالفه وتفنيده لزال هذا الخلاف وعرف الأكثرون الحق صورة ومعنى"[1].

ويحدثنا الشيخ عن موضوع الخلاف وآثاره فيقول:

"وتاريخ بغداد مملوء بالفتن بين الشيعة وأهل السنة، وبين الشافعية والحنابلة، وكان أشد الخلاف بين هؤلاء على الجهر بالبسملة في الصلاة يسفكون الدماء لذلك، ولا ينسين الراجع إلى التاريخ الفتنة بين الشافعية والحنفية.. فقد كان ذلك من أسباب خراب مرو عاصمة خراسان"[2]. فهذه الخلافات لم تكن ضمن مسار منطقي تحترم فيه وجهات النظر باعتبارها محاولة للوصول إلى الأصوب، وإذا لم يكن الأمر كذلك فإن النتيجة ستؤول إلى النزاع والصراع وذهاب الريح والفشل.

ورأى الشيخ رضا أن أصحاب التعصب المذهبي يسيئون إلى أئمتهم بهذا التعصب. حيث يقول: "... فبالله كيف يُصدق أن يكون الإمام الشافعي مثلا مصيبا في كل ما خالف به غيره؟ و إذا كان الصواب في بعض المسائل الاجتهادية مع غيره، فكيف يعقل أن يمر أكثر من ألف سنة على فقهاء مذهبه ولا ظهر لهم شيء في ذلك فيرجعوا عن قوله إلى ما ظهر لهم أنه الصواب من مذهب غيره كأبي حنيفة أو مالك؟ وهذا ما يقال في أتباع كل مذهب"[3].

---

(١) تفسير المنار، ٢٠٢/٣.

(٢) المرجع السابق، ١١/٣.

(٣) المرجع السابق، ٢٤/٤.

وهذا من الشيخ قول حسن، فالإمام لا يدعي العصمة ولا يدعي الكمال ولا الإحاطة، فهو من البشر الذين يتصفون بالنقص والسهو والنسيان والخطأ، فمن أراد نصرة إمام فلينصح له بتكميل النقص وتصويب الخطأ وهذا بالطبع لا ينقص من مكانة الإمام بشيء.

إننا نؤيد ما يوجهه الشيخ من نقد للمقلدين سواء في العقيدة أو الفقه ولكننا نحب أن نوضح أن الاجتهاد الفقهي يحتاج إلى أهله ومن المؤكد أن عامة الناس ليسوا أهلاً للاجتهاد، ولكن هذا لا يمنعهم من السؤال عن العلم وتفاصيله لأن طلب العلم فريضة، ولأننا ننظر إلى كل باحث عن العلم على أنه مشروع عالم في المستقبل، فمرحلة الطلب تتبعها مرحة النقل ثم مرحلة النقد والاجتهاد، فمن وجد في نفسه العزم فلا بد من تشجيعه، أما الذين يقلبون المعادلة ويستعجلون المراحل فإنهم مخطئون واهمون والقاعدة الشهيرة تقول: "من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه".

ويجب أن يفهم المقلدون وناقدوهم هذه المعاني، يقول الشيخ في حق المقلد: "والمقلد لا ينظر في آية ولا دليل ولا في فائدة ما هو فيه والمقارنة بينه وبين غيره، فهو أعمى لا يبصر أصم لا يسمع أغلق القلب لا يعقل"[1]. ويقول: ".. وأين أهل التقليد من هدى القرآن؟ هو يذكر لنا الأحكام بأسلوب يعيدنا للعقل ويجعلنا من أهل البصيرة وينهانا عن التقليد الأعمى، وهم يأمروننا بأن نخر على كلامهم وكلام أمثالهم صماً وعمياناً"[2]. ولم ينس الشيخ أن يبيّن أن الأئمة الأعلام ضد التقليد الأعمى بل هم مع التبيّن ولهذا روى أقوال الأئمة الأربعة في النهي عن تقليدهم.

ويلفت نظرنا إلى أن التقليد الحقيقي للأئمة يقتضي السير على نهجهم يقول الشيخ: "إن الاقتداء بالأئمة يقضي على صاحبه بأن يعرف سيرتهم وطريقة أخذهم عن ربهم

(١) تفسير المنار، ١٧/٢.

(٢) المرجع السابق، ٤٥٣/٢.

ونبيهم وأصول استدلالهم، وهؤلاء المقلدون لا يعرفون ذلك"[1]، ويرى الشيخ أن التقليد يسبب ضعفاً للإسلام حيث تقصر الهمة عن طلب العلم وتزداد الفرقة والاختلاف: ".. المقلدين حتى أن من يأخذ الإسلام عنهم يراه غير الحنيفية السمحة المبنية على أساس اليسر وموافقة الفطرة، يراه ديناً لا يكاد يحتمل من شدة والعسر وكثرة التكاليف، والله ورسوله بريئان من كل هذه الزيادات.."[2].

وناقش الشيخ أدلة المقلدين الذين استدلوا بقوله تعالى: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء: ٥٩)، حيث بيّن أن طاعة أولي الأمر إنما تكون في طاعة الله ورسوله وفي ترك التقليد الذي نهى عنه الأئمة أنفسهم[3]، وبين أن التقليد يتعارض مع التدبر الذي أمرنا الله تعالى به في قوله تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾ (النساء: ٨٢).

ثالثاً– الشفاعة:

الشفاعة من الموضوعات الأساسية في العقيدة الإسلامية وقد تحدثت عنها النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ومن ذلك قوله تعالى: ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾ (البقرة: ٢٥٥)، وقوله: ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾ (الأنبياء: ٢٨)، وفي الحديث "أن الشهيد يشفع في سبعين إنساناً من أقاربه"[4]. ومع وضوح قضية الشفاعة وفقا للنصوص من الكتاب والسنة، إلا أن قوما اختلط عليهم الأمر ولبس عليهم إبليس فولجوا أبوابا شركية وبدعية مما دفع علماء السلف إلى الدفاع عن العقيدة الصافية بإيضاح الأمر ومهاجمة الشرك والخرافة، ومن هؤلاء الشيخ محمد رشيد رضا الذي يقول: "..وجوب تخصيص الاستعانة بالله تعالى وحده.. وهو روح الدين وكمال

(١) تفسير المنار، ١١٥/٢.

(٢) المرجع السابق، ٢١٩/٥.

(٣) المرجع السابق، ٢١٩/٥.

(٤) مسند أحمد ، ١٣١/٤. ورواه الترمذي وابن ماجه.

التوحيد الخالص الذي يرفع نفوس معتقديه، ومخلصها من رق الأغيار، ويفك إرادتهم من أسر الرؤساء الروحانيين والشيوخ الدجالين، ويطلق عزائمهم من قيد المهيمنين الكاذبين من الأحياء والميتين فيكون المؤمن مع الناس حرا خالصا وسيدا كريما، ومع الله عبدا خاضعا"[1]، وبيّن أن الناس في زمنه (بداية هذا القرن) يسمون دعاء غير الله توسلاً، فقد روى عن أهل فاس (المغرب) أنهم كانوا يلجأون إلى قبر (وليهم إدريس) يستغيثونه ويستفتحون به على الفرنسيين!! يقول الشيخ: "فأي نصيب من هذا الدين للذين يجعلون أمر العباد وتدبير شئون الكون لطائفة من أصحاب القبور أو الأحياء الذين يلقبون بالمشايخ والأولياء فيزعمون أنهم ينصرون ويخذلون ويسعدون ويشقون ويميتون ويحيون ويغنون ويفقرون ويمرضون ويشفعون ويفعلون كل مايشاؤون"[2]، وهذا الذي يرويه الشيخ كان ولا يزال يعم أغلب الأقطار وكلما انتشر الوعي الإسلامي والتعليم قلّت مساحة الخرافة والشرك، ولعل قبور الأولياء والصحابة والصالحين والأنبياء في هذه الأيام مرتع خصب للأعمال الشركية التي تمارسها العامة دون قصد يقول الشيخ رضا: "..فالشرك أنواع.. وأشدها وأقواها ما سماه الله دعاء واستشفاعاً وهو التوسل بهم إلى الله وتوسيطهم بينهم وبينه تعالى، فالقرآن ناطق بهذا وهو المشهور في كتب السير والتاريخ فهذا المعنى هو أشد أنواع الشرك وأقوى مظاهره التي يتجلى فيها معناه أتم التجلي وهو الذي لا ينفع معه صلاة ولا صيام ولا عبادة أخرى"[3]، وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون، ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين﴾ (الأنعام: ٢٢-٢٣)، قال: "فهم عندما يكذبون ينكرون شركهم إما لاعتقادهم أن ما كانوا عليه ليس شركا وإنما هو استشفاع وتوسل إلى الله بمن اختار من خلقه، وإما مكابرة وتوهما أن ذلك ينفعهم ويدرأ عنهم العذاب، عند ذلك يشهد

(١) تفسير المنار، ٦٠/١.

(٢) المرجع السابق، ١١٩/٤.

(٣) المرجع السابق، ٨٣/٥.

عليهم الأنبياء والمرسلون أنهم لم يكونوا متبعين لهم فيما أحدثوا من شركهم"[1]. وإنني أرى رأي الشيخ الجليل مستغربا ومستهجنا ومنكرا فعل هؤلاء الذين خاطبهم الله تعالى بقوله: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون﴾ (البقرة: ١٨٦). وما أروع هذه الآية الكريمة التي تميزت عن الآيات التي ورد فيها السؤال والتوجيه للنبي ﷺ كما في قوله تعالى: ﴿يسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير﴾ (البقرة: ٢٢٠)، ﴿ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾ (البقرة: ٢١٥)، ﴿يسألونك عن المحيض قل هو أذى﴾ (البقرة: ٢٢٢)، لكن آية الدعاء لم يرد فيها (قل) بل أخبر الله تعالى مباشرة عن نفسه فأسقط (قل) ليقول لنا أن الدعاء مباشرة إلى الله فلسنا بحاجة إلى وسطاء ولا كهنوت؛ لأن القضية قضية دعاء واستغفار فلا يجوز أن يطلع على دعاء العبد إلا ربه، ولا يجوز أن يحول بين العبد والمغفرة عبد آخر أيا كانت مكانته، وانظر إلى ما جرى ويجري في الكنيسة حيث يقف وسيط بين العبد والرب من أجل المغفرة ويحصل الجثو ويفضح الإنسان نفسه أمام مخلوق آخر ربما كان أكثر عصيانا ممن جثى بين يديه.

ورحم الله ابن تيمية الذي كتب رسالة مفيدة سماها (الواسطة بين الحق والخلق) وخلاصة ما فيها أنه لا واسطة بين العبد وربه في الطلب والدعاء والاستغفار وإنما الواسطة تكون في تلقي الوحي وتبليغ شرع الله، وهي مهمة الرسل ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ (النحل: ٤٤).

قال الشيخ رشيد رضا: "قول السائل لله تعالى: أسألك بحق فلان وفلان من الملائكة والأنبياء والصالحين وغيرهم أو بجاه فلان أو بحرمة فلان يقتضي أن هؤلاء لهم عند الله جاه وهذا صحيح.. ولكن ليس مجرد قدرهم وجاههم مما يقتضي إجابة دعائه إذا سأل الله بهم حتى يسأل الله بذلك، بل جاههم ينفعه إذا اتبعهم وأطاعهم فيما أمروا به عن الله أو تأسى بهم فيما سنّوه للمؤمنين وينفعه أيضاً إذا دعوا له وشفعوا فيه، فأما إذا لم

(١) تفسير المنار، ١١١/٥.

يكن منهم دعاء ولا شفاعة ولا منهم سبب يقتضي الإجابة و لم يكن مستشفعاً بجاههم و لم يكن سؤاله بجاههم نافعاً له عند الله بل يكون قد سأل بأمر أجنبي عنه ليس سبباً لنفعه.. فإذا لم يكن سؤاله بجاههم نافعا له عند الله)[1]. وأرى أن الأصل في تناول الموضوع أن هذه الصيغة في الدعاء لم ترد عن النبي ﷺ وبالتالي فإننا في غنى عنها ولسنا محتاجين إليها؛ لأن الدعاء مخ العبادة ونحن مقيدون بما ورد، وما زاد على ذلك فهو من البدع المنهي عنها شرعا وبخاصة أننا نرى تجاوزات ترافق هذه الصيغة من الدعاء مما يوصل إلى الشرك بالله تعالى. وإذا كان من أعطى الجاه يطلب منا أن ندعوه مباشرة فلماذا نطلب منه بواسطة؟! هل جاه الوجهاء يفرض على الله أن يجيب الدعاء ويحقق الطلب؟! أليس هؤلاء من الأموات الذين هم محتاجون لدعاء الناس لهم لانقطاع عملهم عن الدنيا؟! إن الأحياء هم الذين ينفعون الأموات وليس العكس. ألم يقرأ هؤلاء المتوسلون المستشفعون الأحاديث النبوية التي أوضحت جاه النبي محمد ﷺ ومكانته عند الله تعالى؟! ألم يعلموا أن النبي عليه السلام قد قال لعمر بن الخطاب: "لا تنسانا من دعائك يا عمر" نعم المسلم يدعو لأخيه المسلم وبخاصة أن دعوته لأخيه بظهر الغيب مستجابة، ولا يكون الدعاء من صاحب المكانة الأعلى فقط بل يكون من الطرفين ولو كان فقط من صاحب المكانة الأعلى لما طلب عليه السلام من عمر أن يدعو له.

إن من أجاز له الله تعالى الشفاعة يشفع، أما من لا يأذن له فكيف يشفع وعند من؟! لقد طلب الأعمى من النبي ﷺ أن يدعو له كما طلب الصحابة منه الاستسقاء ثم استسقوا بالعباس وهذا كله جائز؛ لأنه في مقدور البشر أن يدعو بعضهم لبعض، وأما الاستسقاء فالمقصود به أن يتقدم خير الناس ليؤم القوم لعل الله تعالى يقبل دعاءه فيغيث الناس.

---

(١) تفسير المنار، ٤/٣٣٤.

لقد أسقط الإسلام القسم بالمخلوقات؛ لأن تعظيمها لا يجوز فالله تعالى هو (العلي العظيم)، يقول الشيخ رضا: "القسم بالمخلوقات لا يجوز على المخلوق فكيف على الخالق"[1]، إن عقيدة الشفاعة والتوسل قد أدخلت الناس الجهال في متاهات وأوصلت بعضهم إلى أبواب الشرك، ولهذا فإن دعوة الشيخ رضا وأمثاله محل تقدير؛ لأنها تستهدف العودة إلى العقيدة الإسلامية الصافية الناطقة بالتوحيد والداعية.

رابعاً– البدع:

يقول الشيخ: "فليت شعري هل يعتبر المسلمون.. ويستعدون باتباع سنته واجتناب جميع البدع والتقاليد الدينية التي لم تكن في عهده"[2]، إن هذا القول عقيدة في المنهج السلفي، إذ إن الخير في الاتباع، والشر في الابتداع، فالإسلام الذي رضيه الله تعالى لنا هو الدين الكامل ولهذا كانت كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار. ولقد توزعت البدع في الأقطار كما توزعت من حيث المجالات، فهناك بدع اعتقادية ولهذا ذكر الشيخ: "الفرق التي وسمت بالابتداع كالمعتزلة والخوارج والشيعة"[3]. وبِدع تولّى كَبرها القبوريون وبعض المتصوفة ودعاة التمسح بالأضرحة والتوجه إليها. وبِدع سلوكية، يقول الشيخ: "وقد ذكر الأستاذ الإمام عند شرح مفاسد الموالد هنا أن بعض كبار الشيوخ في الأزهر دعوه مرة للعشاء عند أحد المحتفلين فأبى فقيل له في ذلك فقال: إنني لا أحب أن أكثر سواد الفاسقين فإن هذه الموالد كلها منكرات"[4]، وكلها في المحصلة بدع مرفوضة وإن كانت تختلف من حيث الحكم الشرعي في مرتكبها، فالبدع العقائدية قد تعني الكفر أو الشرك كمن يعتقد بنقص الشريعة أو يؤول النصوص إلى مالا تحتمله بحال من الأحوال أو يعتقد بنفع شخص مقبور ميت وضرره.

---

(١) تفسير المنار، ٣٣٦/٤.

(٢) المرجع السابق، ١١٠/٥.

(٣) المرجع السابق، ١١/٤.

(٤) المرجع السابق، ٧٥/٢. ويقصد الإمام الشيخ محمد عبده.

بينما البدع السلوكية قد تكون الجهل أو بغير قصد ولكنها في المحصلة تدخل صاحبها في الفسق، لا سيّما إذا أصر عليها.

إن البدع اليوم تنتشر في العالم الإسلامي ويجدر بدعاة الإسلام أن يحسنوا الدعوة إلى السُّنة ويحاربوا البدعة بالتي هي أحسن، بخاصة أننا على يقين أن أغلب ما نسميه بدعا إنما منبعه الجهل بالسنة، لذلك فإن العلاج يكون بنشر الوعي والإكثار من حلقات العلم وتحذير الناس من الابتداع، وليس بمصادمتهم وتفسيقهم والهجوم على ذواتهم.

خامساً– التأويل والمتشابه:

المتشابه هو المتماثل أو ما يشبه بعضه بعضا أو ما يلتبس فهمه ويحتمل أكثر من معنى. وقد اختلفت الآراء في المتشابه لكن القرآن الكريم أكد لنا وجود المتشابه بقوله تعالى: ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾ (آل عمران: ٧)، وبين موقف الذين في قلوبهم زيغ من أنهم ﴿فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾ (آل عمران: ٧)، وقد اختلف العلماء قي قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يتذكر إلا أولوا الألباب﴾ (آل عمران: ٧) فمنهم من أكد من خلال هذه الآية أن المتشابه يعلمه الراسخون في العلم وإلا لما كانوا راسخين في العلم وبخاصة أنه ختم الآية بالتذكر وذكر أولي الألباب.

وفريق آخر اعتبر الوقوف عند لفظ الجلالة وقفاً لازماً، وعليه فإن الله وحده هو الذي يعلم المتشابه ولا يعلمه أحد سواه. وهو من الابتلاء الذي ابتلى الله تعالى به المؤمنين، ولهذا فإن الراسخين في العلم المتعمقين فيه، يؤمنون بالكتاب كله محكمه ومتشابهه، لأنهم تذكروا أن الحياة كلها ابتلاء فاستخدموا عقولهم وكانوا أولي ألباب لا يدخلون أنفسهم في مجادلات لا طائل تحتها. والحقيقة أن كلا الرأيين له وجاهته وقد مال الشيخ محمد رشيد رضا رغم سلفيته إلى الرأي الأول فقال: ".. والمتشابه ما يحتاج

في معرفته إلى التدبر والتأمل"[1]. وقال: "وقد يقال إنه ليس من مقتضى مذهب السلف أن يجعل كل ما يسند إلى الله تعالى من المتشابهات التي لا تفهم بحال ولا تفسر ولو بإجمال"[2]. ولا يمكن أن يكون هناك تدبر إذا كان المتشابه لا يعلمه إلا الله، وما دام هناك تدبر فإن هذا يقودنا إلى التأويل يقول الشيخ: "طريقة الخلف وهي التأويل يقولون: إن قواعد الدين الإسلامي وضعت على أساس العقل، فلا يخرج شيء منها من المعقول ، فإذا جزم العقل بشيء وورد في النقل خلافه، يكون الحكم العقلي القاطع قرينة على أن النقل لا يراد به ظاهره ولا بد له من معنى موافق يحمل عليه فينبغي طلبه بالتأويل"[3].

ويقول أيضاً: "فنحن قد سمعنا بآذاننا شبهات على بعض الآيات والأحاديث لم يسهل علينا دفعها وإقناع أصحابها بصدق كلام الله وكلام رسوله إلا بضرب من التأويل وأمثال تقرّبها من عقولهم ومعلوماتهم أحسن التقريب"[4].

وهذا التأويل المقبول من الشيخ لا يعني قبول كل تأويل، فإن منه ما هو انحراف وشذوذ ولهذا قال: ".. وضرب الأستاذ الإمام لذلك مثلا: أحد الشيوخ المتفقهين سرق كتابا من وقف أحد الأروقة في الأزهر مستحلا له بحجة أن قصد الواقف الانتفاع به، وهو يحصل بوجود الكتاب عنده، وأنه قد يفوت النفع ببقائه في الرواق حيث وضعه الواقف إذ لا يوجد فيه من يفهمه مثله بزعمه، واستحلال المحرمات بمثل هذا التأويل ليس بقليل"[5]، نعم إن التأويل منه ما هو واجب ومنه ما هو تلاعب بالدين، فلا يعقل أن يفهم أحد قوله تعالى: ﴿ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى﴾ (الإسراء: ٧٢)، على ظاهر اللفظ، إذ لا يعقل أن من كان أعمى في الدنيا

(١) تفسير المنار، ١٦٤/٣.
(٢) المرجع السابق، ١٦٣/٤.
(٣) المرجع السابق، ٢٥٢/١.
(٤) المرجع السابق، ٢٥٣/١.
(٥) المرجع السابق، ٦٦/١.

فهو أعمى في الآخرة، بل الحديث مختلف عما يظهر، فالأعمى الأول هو أعمى البصيرة والأعمى الأخير هو أعمى البصر.

أما التأويل الثاني فهو ضرب من ضروب التلاعب لصالح مذهب اعتقادي أو فقهي بروح متعصبة يتم بها ليّ أعناق النصوص، وهذا اعتداء على كتاب الله تعالى وسنة رسوله.

سادساً– العقل:

أعطى الإسلام العقل مكانة كبرى ولهذا جاءت الآيات الكريمة تؤكد على العقل واستخدامه كقوله تعالى: ﴿أفلا تعقلون﴾ (البقرة: ٧٦)، وقوله: ﴿إنّ في ذلك لذكرى لأولى الألباب﴾ (الزمر: ٢١)، وقوله: ﴿إن في ذلك لآيات لأولي النّهى﴾ (طه: ١٢٨). بل شنّع على المشركين لعدم استخدامهم عقولهم قال تعالى: ﴿أوَلوْ كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾ (البقرة: ١٧٠)، يقول الشيخ معلقاً على هذه الآية: "فإن هذا حجة عقلية لا تنقض"[(١)]. ويقول: (ويقول: "القاعدة الثالثة والثلاثون: بناء أصول الدين في العقائد وحكمة التشريع على إدراك العقل لها واستبانته لما فيها من الحق والعدل ومصالح العباد وسد ذرائع الفساد"[(٢)]. وروى عن شيخه ذات المعنى بقوله: "قال الأستاذ: ولا بد في تحقيق الإيمان من التيقّن، ولا يقين إلا ببرهان قطعي لا يقبل الشك والارتياب، ولا بد أن يكون البرهان على الألوهية والنبوة عقليا، وإن كان الإرشاد إليها سمعيا، ولكن لا ينحصر البرهان العقلي المؤدي إلى اليقين في تلك الأدلة التي وضعها المتكلمون وسبقهم إلى كثير منها الفلاسفة الأقدمون.. وأقول: كان الأستاذ قد أطلق اشتراط البرهان العقلي هنا كما أطلقه في مواضع أخرى.. والحق أن اطمئنان القلب بما جاء به الرسول صلى الله عيه وسلم من غير تردد ولا اضطراب

(١) تفسير المنار، ٩١/٢.

(٢) المرجع السابق، ١٢١/١.

كاف في النجاة في الآخرة، وأن أفضل الأدلة ما أرشد إليه القرآن من النظر في آيات الله في الأنفس والآفاق فبداهة العقل فيه كافية عند سليم الفطرة"[1].

ولا يفهم من آخر كلامه التقليل من أهمية الدليل العقلي، وإنما أراد لفت النظر إلى طمأنينة القلب بفطرة داخلية قد لا تخضع للمقدمات والنتائج المنطقية، بل هي ارتياح نفسي يعرفه كل واحد منا في داخله، ولكن ذلك لا يمنعنا من التزود بالأدلة العقلية لمزيد من الطمأنينة واليقين، فقد جاء في الكتاب العزيز على لسان إبراهيم: ﴿قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ (البقرة: ٢٦٠)، وما دعا إليه الشيخ من النظر في الأنفس والآفاق لا يمكن أن يتم إلا بمشاهدة الأدلة العقلية والعلمية الدامغة المبثوثة في سنن الله تعالى في الكون لهذا أمرنا الله عز وجل بالتفكر فقال: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب، الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار﴾ (آل عمران: ١٩٠-١٩١).

سابعاً- القدر:

الإيمان بالقضاء والقدر من أركان الإيمان ومع ذلك بقي القدر مكاناً للجدل قديماً وحديثاً ولهذا رأينا الشيخ محمد رضا يجيب على تساؤلات الناس في القدر بقوله: "سأل سائل في الدرس: إذا كان الرزق مقدرا فعلام السؤال: فقال الأستاذ[2]: إذا كانت إجابتي أو عدمها مقدرا فلم السؤال؟ هذا لا يقال وإنما ينبغي أن يقال ما الحكمة في طلب الدعاء منا في هذه الآية[3] وغيرها من الآيات والأحاديث كحديث "الدعاء مخ العبادة"[4] والله تعالى يعلم ما في أنفسنا وما تنطوي عليه سرائرنا؟ قالت

(١) تفسير المنار، ٢٢٩/١.

(٢) أي الأمام محمد عبده.

(٣) الآية هي قوله تعالى: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أُجيب دعوة الداعِ إذا دعان﴾ (البقرة: ١٨٦).

(٤) مسند أحمد ، ٢٧١/٤.

الصوفية: إن المراد بالدعاء فزع القلب إلى الله وشعوره بالحاجة إلى معونته والتجاؤه إليه. ويحتجّون بما روي في قصة إبراهيم ﷺ من أن جبريل سأله قبل أن يلقى في النار: ألك حاجة؟ قال: أما إليك فلا[1]. قال فادع الله قال حسبي من سؤالي علمه بحالي. أقول: ولكن ظاهر الآيات والأحاديث يدل على أن الدعاء مطلوب بالقول مع التوجه إلى الله بالقلب ومنه الأدعية المأثورة"[2]. إن كلام الشيخ رشيد رضا هو الصواب وليس كلام الصوفية؛ لأن سيد الخلق محمدا ﷺ كان يتوجه بالدعاء ورفع يديه يوم بدر[3]، ولا يجوز الاكتفاء بعلم الله بحاجة الإنسان، بل إن الطلب نفسه مطلوب، والله تعالى يحبّ أن يُدعى وأن تتحرك شفتا العبد بذكره ودعائه ولنتدبر قوله تعالى: ﴿أجيب دعوة الداعِ إذا دعان﴾ (البقرة: ١٨٦)، ومفهومه إذا لم يُدع فلا إجابة. نعم قدّر الله المقادير ولكن الدعاء والعمل والسعي جزء من قدر الله كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه يوم قالوا له في طاعون عمواس: تفر من قدر الله؟ قال: أفر من قدر الله إلى قدر الله[4]. وحديث الخطأ والتوبة واضح "لو لم تخطئوا لذهب الله بكم وجاء بقوم يخطئون يستغفرون"[5]، و "كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون"[6].

ثامناً- علم الكلام:

هاجم علماء السلف الكلاميين الذين سلكوا نهج الفلاسفة وأدخلوا مصطلحات غريبة على القاموس الاعتقادي في الإسلام.

وهدف علماء الكلام إلى مقارعة الفلاسفة بلغتهم ومصطلحاتهم وذلك دفاعا عن العقيدة وحراسة لها، إلا أن هذا الهدف النبيل أوجد لنا في أمة الإسلام مشكلات

(١) رواه البخاري.

(٢) تفسير المنار، ١٧١/٢.

(٣) انظر سيرة النبي ﷺ لابن هشام، ٢٦٧/٢.

(٤) رواه البخاري ومسلم ومالك في الموطأ.

(٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل، ٢٣٨/٣.

(٦) المرجع السابق، ١٩٨/٣.

أدخلتنا في متاهات وصراعات ودماء، ويكفي أن أشير إلى قهر المعتزلة لمخالفيهم يوم تولى الخلافة المأمون وبدأ بإكراه الناس على آراء المعتزلة ومنها مسألة خلق القرآن التي فتن بها العلماء، وتعرضوا للأذى ومنهم الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله.

ورفض الشيخ محمد رشيد رضا، باعتباره واحداً من أتباع المنهج السلفي، منهج الكلاميين، فهو يقول في تفسيره: ".. إن رسول الله ﷺ والصحابة بأجمعهم ما سلكوا في المحاجة مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم لا لعجز منهم عن ذلك، فلو علموا أن ذلك نافع لأطنبوا فيه"[1]. فهو يرفض هذا النهج لا انغلاقا ولا رفضا لخير يمكن أن نجلبه، ذلك أن سلبياته تفوق إيجابياته.

وبهذا يضم الشيخ صوته لقائمة علماء السلف من هذه الأمة الذين رأوا تفسيق علماء الكلام وبدعيتهم وضرورة محاسبتهم حتى لا تقع الفتنة بين الناس.

تاسعاً- التكفير:

لعل مسألة التكفير من أخطر المسائل الاعتقادية، فالمسلم حريص على دخول الناس في الإسلام لا طردهم وإبعادهم، والمسلم داعية وليس قاضيا يسجن ويقتل ويقطع وينفي ويغرّم، وخاصة في هذا الزمن الذي نحن فيه، حيث تغيب أحكام الإسلام عن التطبيق على صعيد الدولة.

وإذا كنا نتحدث عن تفرق المسلمين إلى شيع ومذاهب، فإن انتشار فكر التكفير بينهم ذو خطر عظيم، وقد شهدنا في عصرنا هذا شيئا من هذه الأفكار، مما يستدعي إظهار أقوال العلماء وإبرازها حتى لا يضل الناس وهم يدّعون الهداية.

---

(١) تفسير المنار، ٢٢٦/٣.

يقول الشيخ محمد رشيد رضا: " .. وهذه خاصة أهل السنة المتبعين للرسول ﷺ فإنهم يتبعون الحق، ويرحمون من خالفهم باجتهاده حيث عذره الله ورسوله، وأما أهل البدع فيبتدعون بدعة باطلة ويكفّرون من خالفهم"[1].

ويؤكد لنا أن جمهور أهل السنة ليسوا مع التكفير؛ إذ يقول: "ولم يكن أهل السنة يكفّرون واحدا منهم (يعني المعتزلة والخوارج والشيعة) ولا يعاقبونه على مخالفة الجمهور في بعض الآراء"[2].

ويروي عن شيخه محمد عبده تعليقا على قوله تعالى: ﴿هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان﴾ (آل عمران: ١٦٧)، فيقول: "إنهم أقرب إلى الكفر ولم يقل أنهم كفار مع علمه بحالهم تأديبا لهم ومنعا للتهجم على التكفير بالعلامات والقرائن"[3]. ويعلق الشيخ رضا على كلام أستاذه فيقول: "يعني أن هذا الذي صدر منهم وإن كان من شأنه ألا يصدر إلا من الكافرين، لا يعد بحد ذاته كفرا صريحا في حكم الظاهر لاحتمال العذر والتأويل ولو سجل عليهم به ظاهرا لوجب أن يعاملوا معاملة الكفار، مع أنه ﷺ كان يعاملهم بعد ذلك معاملة المؤمنين... فليعتبر متفقهة زماننا الذين يسارعون في تكفير من يخالف شيئا من تقاليدهم وعاداتهم وإن كان من أهل البصيرة في دينه وإيمانه والتقوى في عمله ولم يكونوا على شيء من ذلك"[4].

إنها كلمة حق يجدر بالصحوة الإسلامية اليوم تدبرها، وخاصة أننا بدأنا نشهد حركات وجماعات تصف نفسها بالإسلامية تكفّر المجتمع وتدعو إلى العنف حتى وصلت بهم الأمور إلى تكفير دعاة إسلاميين، لأنهم اختلفوا معهم في الرأي، فاستحلوا

---

(١) تفسير المنار، ٢٠٥/٣.

(٢) المرجع السابق، ١١/٤.

(٣) المرجع السابق، ٢٢٨/٤.

(٤) المرجع السابق، ٢٢٨/٤.

أموال الناس ودماءهم ورأوا أن الصلاة في المساجد لا تجوز لأنها تتبع السلطة القائمة التي لا تحكم بالإسلام.

عاشراً- الإكراه في الدين:

من العلامات البارزة عند هذا الشيخ الجليل إيمانه بحرية الاعتقاد، يقول في تفسيره: "القاعدة العشرون: حرية الدين والاعتقاد ومنع الاضطهاد الديني ولو بالقتال حتى يكون الدين كله لله ، ومنع الإكراه في الدين وذلك قوله تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين﴾ (البقرة: ١٩٣)، الفتنة اضطهاد الناس لأجل دينه بالتعذيب والقتل والنفي كما فعل المشركون بالمسلمين في صدر الإسلام" [(١)].

ويؤكد لنا الشيخ أن الإكراه على الدين إنما كان عند غيرنا بقوله: ".. إن أهل الكتاب كانوا أشد من المسلمين في حروبهم الدينية، وورد عنهم في الإكراه على الدين ما لم يرد مثله عند المسلمين. إن الإكراه على الدين منفي في الإسلام بنص القرآن، ولم يحارب النبي ﷺ أحدا من العرب ولا من غيرهم لأجل الإكراه على الإسلام، وإنما حارب دفاعا، وكيف يحاول الإكراه والله تعالى يقول له: ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ (يونس: ٩٩).

إن المسلمين هم أكثر الناس تضررا بالإكراه ،والإسلام في غنى عن الإكراه لأن الإسلام بطبيعته يطالبنا بالإقناع والتعقل والتفكر، ولا يفخر الإسلام بأناس يساقون إليه كقطيع بالعصا والقوة، إنما يريد أناسا عَمَرَ الإيمان قلوبهم. وتأتي حرية الاعتقاد انسجاماً مع قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وقوله: ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ (يونس: ٩٩)، ولو أكره الإسلام الناس على الدخول فيه لما وجدنا غير مسلم وبعد هذه الجولة في صفحات تفسير المنار وجدنا الشيخ محمد

(١) تفسير المنار، ١١٦/١.

رشيد رضا علما من أعلام الإسلام في القرن العشرين وهو في الوقت نفسه أحد رواد المدرسة السلفية، فقد جمع بين الأصالة والحداثة، وبين حبه السلف ومعالجته لقضايا عصره، فقد قاوم التقليد واجتهد، ونادى بالعقل واتبع، وحذّر من مخاطر الأمور وعرض لنا إسلاما حضاريا نفاخر به بين الأمم في بلاد العرب ينبوع الإسلام ومصدر حضارته.

إن سلفية الشيخ رضا سلفية متفتحة، فهي قائمة على الاحترام للسالفين وتقديرهم دون الوصول إلى تقديسهم. وهي سلفية الانفتاح على العصر دون الذوبان فيه، ولهذا كنا معه في سلفيته هذه بعيدا عن كل تشويه للإسلام باسم التمسك بمنهج السلف الصالح.

الباب الثاني

محمد رشيد رضا وجدلية العقل والنقل

- الفصل الأول: مفهوم الوحي عند رشيد رضا، أ.د.قحطان الدوري.
- الفصل الثاني: معالم فقه المقاصد عند رشيد رضا، د. عبدالرحمن الكيلاني.

الفصل الأول:

مفهوم الوحي عند رشيد رضا في كتابه الوحي المحمدي

أ.د. قحطان الدوري(*)

يتكون هذا الفصل من أطر تنتظمه وهي:

- تمهيد يبيّن أهمية كتاب الوحي المحمدي.
- المبحث الأول: يتناول مفهوم الوحي لغوياً واصطلاحياً.
- المبحث الثاني: يتناول النبوة والرسالة.
- المبحث الثالث: يتناول هداية الوحي.
- المبحث الرابع: يتناول الوحي النفسي.
- المبحث الخامس: وفيه رد الشبهات عن وحي الرسول ﷺ، وإثبات أن مصدره الله تعالى.

تمهيد [أهمية الكتاب]:

الاعتقاد بالوحي الإلهي هو الأساس الذي يبنى عليه الإيمان بالنبوات، وهو الطريق الذي وصلتنا به العقائد والأحكام الشرعية. لذلك اهتم الكثير من أعداء الإسلام بإثارة الشكوك حول الوحي، مقتفين أثر جهلاء قريش في ادعاءاتهم الملفقة عن الرسول محمدﷺ، إذ قالوا: إنه ساحر أو مجنون، الخ، حتى قال بعض المستشرقين وغيرهم: إن الوحي ما هو إلا حديث النفس وإلهامها.

وممن تصدى لهم الشيخ محمد رشيد رضا، الذي بذل جهوداً جبارة في الدفاع عن الإسلام، فكتب كتابه الجليل (الوحي المحمدي)، وما هو إلا خلاصة لتفسيره (المنار)،

(*) عميد كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، الأردن.

وكان دافعه لكتابته -كما يقول- هو ما رآه من حال المسلمين الذين هجروا القرآن الكريم هجراً غير جميل؛ إذ باتوا يجهلون أن فيه كل ما يحتاجون إليه من حياة روحية وأدبية، وقوة سياسية وحربية، وثروة وحضارة ونعمة معيشة، بل له ما يلزم ذلك من الفوائد السلبية كدفع طغيان الأجانب عليهم، وصد عدوانهم عن بلادهم، وإنقاذهم من استذلالهم لشعوبهم[1].

وأكثر المسلمين يجهلون البرهان العقلي المقترن بالشعور الوجداني على انه وحي الله لنبيه ورسوله. مع أن كل ما يحتاج إليه المسلمون من إصلاح وتجديد حضارة وملك متوقف فيهم على هداية القرآن، وتنفيذ النبي ﷺ وخلفائه الراشدين رضي الله عنهم له، ولا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما صلح به أولها[2].

فجعل الشيخ رشيد رضا مزية كتابه أنه بيّن إعجاز القرآن للبشر بالدلائل العلمية العصرية التي يفهمها كل قارئ، وابرز لهم خلاصة إصلاحه للبشر مفصلة في عشرة مقاصد[3]. وتتبع فيه أقوال المستشرقين التي تشكك المسلمين في دينهم، وردّ عليها بالحجة والبرهان.

وقد أوضح الشيخ رشيد في مقدمته للطبعة الأولى للكتاب ارتقاء البشر المادي في عصرنا الحاضر وتسخيره القوى الطبيعية، حتى صارت الدنيا كأنها مدينة واحدة، ومع ذلك فإنهم يرجعون القهقرى في الآداب والفضائل، فأسرفوا في الرذائل، واقترفوا الجرائم، وكادوا يفضلون الإباحية المطلقة، ولا شك في أن سياسة دولهم الكبرى هي

(١) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي: ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدنية إلى الإسلام دين الأخوة الإنسانية والسلام، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ببيروت، ص٥.

(٢) المرجع السابق، ص٦.

(٣) المرجع السابق، ص٧. وانظر بحثي: رضا، محمد رشيد، المنشور في مجلة دراسات عربية وإسلامية، العدد الثالث، السنة الثالثة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م التي أصدرتها في بغداد اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، ص٢٠٩-٣٠٤.

الجانية عليهم بإغرائها الضغائن بينهم، وسلبها ثرواتهم وتسخيرها في البغي وخبث الطوية؛ لذلك انصبّ تفكير عقلاء أوروبا على اللجوء إلى هداية الدين[1].

إلا أن هؤلاء المفكرين لا يعرفون حقيقة الإسلام، والذي يمنعهم من تلك المعرفة ثلاثة حجب؛ **أولها**: الكنيسة التي تشوه الإسلام زوراً وبهتاناً، بما الفت من كتب ورسائل، وأنشدت من أغان وقصائد. **وثانيها**: رجال السياسة الأوروبية الذين ورثوا عداوة الإسلام من الكنيسة. **وثالثها**: سوء حال المسلمين في القرون الأخيرة، حين فسدت حكوماتهم، واستحوذ عليهم الجهل بحقيقة دينهم ومصالح دنياهم[2].

أما عدم فهمهم إعجاز القرآن وإصلاحه، فله أربعة أسباب:

أولاً: جهل بلاغة القرآن التي بلغت ذروة الإعجاز في أسلوبه ونظمه وتأثيره في النفوس.

ثانياً: قصور ترجمات القرآن عن أداء معانيه وضعفها.

ثالثاً: أسلوب القرآن الكريم في مزج العقائد والمواعظ والحكم والأحكام في الآيات المتفرقة في السور، وهذا دعا بعض الإفرنج مثل (جول لابوم) إلى وضع كتابه بالفرنسية تفصيل آيات القرآن الحكيم، على ما فيه من قصور كبير.

رابعاً: الإسلام ليس له دولة ولا جماعات تتولى نشره بالعلم وحمايته بالحجة، ثم أن فشو الجهل في شعوب المسلمين والانحلال في حكوماتهم قد اتخذ حجة على دينهم، فصاروا منفّرين عن الإسلام وصادين عنه.

واتخذ الشيخ رشيد رضا هذه المقدمات لينتهي إلى كتابه (الوحي المحمدي) الذي أقام به الحجة على المخالفين، داعياً فيه شعوب الحضارة المادية من الإفرنج واليابان الى الإسلام[3]؛ لأنه كما قال أمير البيان شكيب أرسلان: لم يوجد في هذا العصر (أي قبل

(١) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص٥٩-٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص٦٣-٦٩.

كتاب الوحي المحمدي) كتاب يصلح لدعوة الإفرنج إلى الإسلام[1]. وصدرت طبعته الأولى يوم ذكرى مولد النبي ﷺ من عام ١٣٥٢هـ، ثم صدرت طبعته الثانية مزيدة في العام نفسه يوم عرفة، ثم صدرت طبعته الثالثة مصححة سنة ١٤٠٦هـ[2]. وتتابعت طبعاته بعد ذلك.

وقد نال هذا الكتاب قبولاً كبيراً من أوساط علمية مختلفة، وقرظه علماء أجلّاء أورد منها في أول الكتاب تقاريظ: إمام الزيدية ملك اليمن يحيى بن حميد الدين، وملك المملكة العربية السعودية عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل، وشيخ الأزهر محمد مصطفى المراغي، والشيخ محمد احمد العدوي الأزهري، والشيخ محمد بهجة البيطار، والشيخ محمد ظبيان الكيلاني، والشيخ محمد مسلم الغنيمي الميداني، والطبيب والعالم سعد عيد عرابي، والشيخ محمد رشيد ميقاتي مفتي طرابلس الشام، والشيخ محمد تقي الدين الهلالي، والأستاذ عباس محمود العقاد، والأستاذ محمد لطفي جمعة، وأمير البيان شكيب أرسلان... وغيرهم[3]، وكلماتهم تجمع على أن كتاب الوحي المحمدي بلغ الغاية في إثبات رسالة النبي محمد ﷺ، وأن شريعته كفلت صلاح البشر، وضمنت رقي المجتمع الإنساني إلى المنزلة التي تخيلها الحكماء ودعاة الإصلاح.

وهذا هو الحق الذي يبدو لأول وهلة عند قراءة الكتاب في عرضه لمزايا الإسلام، ودفاعه عنه، وردّه على أعدائه من المستشرقين وغيرهم.

وترجم هذا الكتاب إلى عدة لغات منها: اللغة الإنجليزية، والأوردية، والتركية، والفارسية، والصينية[4]. وذلك، لما يمتاز به من بساطة الأسلوب وحسن التعبير عن الأفكار التي طرحها في حالي العرض والدفاع، لا سيما وانه من الكتب الحديثة الأولى

(١) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص ٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣، ١١، ٨٠.

(٣) انظر تقاريظ هؤلاء وغيرهم في كتابه الوحي المحمدي، ص ١٥-٥٧.

(٤) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص٧٩.

التي يفهمها ذوو الثقافات المختلفة، والتي تباين المصادر الأولى التي تحتاج إلى كد الأذهان.

المبحث الأول: الوحي لغة واصطلاحاً:

لغة: أورد الشيخ رشيد تعريف الوحي في أصل اللغة مستعيناً بأساس البلاغة للزمخشري، وذكر أنه يفيد معنى:

الإيماء، والكلام الخفي، وهذا ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وأوحى ربك إلى النحل﴾ (النحل: ٦٨)، ثم نقل عن الراغب الأصبهاني من كتابه (المفردات) : أن أصل الوحي هو الإشارة السريعة سواء كان بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، أو بصوت مجرد عن التركيب، أو بإشارة بعض الجوارح، وبالكتابة. وهذا ما أشير إليه بقوله تعالى على لسان زكريا: ﴿فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشياً﴾ (مريم: ١١)، أي: أشار إليهم و لم يتكلم.

وانتهى إلى قول جامع في معنى الوحي هو: الإعلام الخفي السريع الخاص بمن يوجه إليه بحيث يخفى على غيره ، وذكر بعد ذلك أن منه:

الإلهام الغريزي كالوحي إلى النحل، والهام الخواطر بما يلقيه الله في روع الإنسان السليم الفطرة كالوحي إلى أم موسى، ووسوسة الشيطان الواردة في قوله تعالى: ﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم﴾ (الأنعام: ١٢١)[1].

وهذه المعاني التي أوردها الشيخ رشيد هي من أشهر ما ورد عن العرب. وقد ذكرها معاجم اللغة مثل لسان العرب والقاموس المحيط، مع معان أخرى لكلمة الوحي مثل: الرسالة، والأمر، والمكتوب، والكتاب. وعموم هذه الألفاظ لها شواهد من

(١) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص ٨١.

استعمال القرآن لها في المعاني المذكورة، وتحدث المفسرون في مواطنها عن تلك المعاني، انظر مثلاً تفسير الرازي والقرطبي والبيضاوي.

وأرجع بعض العلماء استعمالات كلمة الوحي إلى أصلها:

فقال أبو إسحاق: أصل الوحي في اللغة كلها إعلام في خفاء، ولذلك صار الإلهام يسمى وحياً، قال الأزهري: وكذلك الإشارة والإيماء يسمى وحياً، والكتابة تسمى وحياً... وكل هذا إعلام، وان اختلفت أسباب الإعلام فيها.

لكن القاضي عياض في كتابه (الشفا) ذكر قولين في أصل الوحي:

أولهما: الإسراع، ومنه تلقي النبي لأنه على عجل، ومنه الإلهام، ومنه الخط لسرعة اليد. **وثانيهما:** السر والإخفاء، ومنه الإلهام وإيحاء الشياطين أي: وسوستهم[1].

ثم ربط الشيخ رشيد رضا هذه المعاني اللغوية بوحي الله تعالى إلى أنبيائه، وذكر أنه قد روعي فيه المعنيان الأصليان لهذه المادة وهما: الخفاء والسرعة، فهذا معنى المصدر. وذكر أن الوحي قد يطلق على متعلقه وهو ما وقع به الوحي أي اسم المفعول، وهو ما أنزله تعالى على أنبيائه وعرّفهم به من أنباء الغيب والشرائع[2]. وكلام الشيخ رشيد في كتابه الوحي المحمدي يفيد انه استعمل الوحي بمفهوم التلقي الخارجي من الله تعالى بواسطة الملك.

لكنه أحيانا قد يستعمله بالمفهوم الثاني وهو متعلقه أي ما وقع به الوحي. وهو الذي قصده من وضعه عنوان الكتاب (الوحي المحمدي ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدنية إلى الإسلام دين الأخوة الإنسانية والسلام).

---

(١) الدوري، قحطان، أصول الدين الإسلامي، ط٥، دار الفكر، عمان، ص٢٣٣-٢٣٤. وأشرت إلى مصادره. وانظر القاضي عياض: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، المكتبة التجارية بمصر، ج١، ص٢٥٢.

(٢) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص٨٢.

اصطلاحاً: ونقل الشيخ رشيد تعريف الوحي بالمعنى الاصطلاحي عن شيخه الأستاذ الإمام محمد عبده في (رسالة التوحيد) القائل:

(وقد عرفوه شرعاً: أنه إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه بحكم شرعي ونحوه، أما نحن فنعرفه على شرطنا: بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قِبَل الله بواسطة أو بغير واسطة، والأول: بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت.

وفرّق بينه وبين الإلهام، بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب من غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور). وبيّن أن هذا التعريف يشمل أنواع الوحي الثلاثة الواردة في قوله عز وجل ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾ (الشورى: ٥١). إلا أن الشيخ رشيد ذكر أن تعريفه هذا وإن شمل الوحي النفسي الذي يثبته علماء الإفرنج لنبينا محمد ﷺ وغيره، فهو غير مراد، لأنه أوضح أن مبنى هذا الكتاب هو الرد عليه[1].

وتعريف الشيخ محمد عبده واضح مفصل، حيث شمل بيان معنى الوحي وأنواعه، وارتضاه الشيخ رشيد، وهو لم يخرج عن تعريف العلماء السابقين المشار إليهم بقوله (عرفوه)، بل لم يخرج عما أخرجه ابن أبي حاتم من طريق عقيل عن الزُّهري : (سئل عن الوحي فقال: الوحي ما يوحي الله إلى نبي من الأنبياء، فيثبته في قلبه، فيتكلم به ويكتبه، وهو كلام الله. ومنه ما لا يتكلم به ولا يكتبه لأحد، ولا يأمر بكتابته، ولكنه يحدّث به الناس حديثاً، ويبين لهم أن الله أمره أن يبينه للناس، ويبلغهم إياه)[2].

---

(١) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص ٨٢-٨٣. وانظر عبده، محمد، رسالة التوحيد، دار الشعب بالقاهرة، ص٨٨-٨٩.

(٢) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ط٣، مطبعة البابي الحلبي بمصر سنة ١٩٥١، ج١، ص٤٤.

وهذا المفهوم للوحي هو الذي أثبته اللاحقون في كتبهم، مثل الشيخ محمد عبدالعظيم الزرقاني؛ إذ عرفه بقوله: "هو أن يُعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده كلّ ما أراد اطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر"[1].

والملاحظ أن مؤدَّى هذه التعاريف واحد، وإن اختلف التعبير عنها.

المبحث الثاني: النبوة والرسالة:

عرض معنى النبي في اللغة:

فذكر أن النبيء (المهموزة) وصف من النبأ، وهو الخبر المفيد لما له شأن مهم، قال: ويصح فيه معنى الفاعل لأنه منبيء عن الله تعالى، ومعنى المفعول لأنه منبأ منه. والنبيّ (بالتشديد) أكثر استعمالاً أبدلت الهمزة ياء، أو هو من النَّبْوَة وهي الرفعة والشرف[2].

وهذا البيان لكلمة النبي كاف في هذا المقام، وإن كانت له تفصيلات يدخل بعضها فيما ذكره الشيخ رشيد، فأهل اللغة يقولون:

بأن النبيء (بالهمز) إما مشتقة من النبأ وهو الخبر، فالنبيء هو المخبر عن الله تعالى. أو من النبيء الذي هو الطريق الواضح؛ لأن الأنبياء هم الطرق الواضحة الموصلة إلى الله تعالى.

والنبي (بغير الهمز) إما أن تكون همزتها مخففة، أو أن تكون مشتقة من النبْوة أو النَّباوة أي الارتفاع، لأن النبي مرتفع الرتبة على غيره[3].

أما النبي في الاصطلاح:

---

(١) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية، ج١، ص٥٦.

(٢) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص ٨٤.

(٣) الدوري، قحطان، أصول الدين الإسلامي، ص ٢٠٤. وأشرت إلى مصادره: لسان العرب، وكتاب سيبويه، واشتقاق أسماء الله الحسنى للزجاجي، والبيان في غريب إعراب القرآن لابن الأنباري، والمسامرة لابن أبي شريف القدسي شرح المسايرة للكمال بن الهمام.

فقد ذكر الشيخ رشيد أن النبي عند أهل الكتاب يطلق على: الملهم الذي يخبر بشيء من أمور الغيب المستقبلة.

وقيل: معنى أصل مادته في العبرانية القديمة: المتكلم بصوت جَهْورِيّ مطلقاً، أو في الأمور التشريعية.

وهذا شأن الشيخ رشيد حيث يأتي بما يمكن أن يستشهد به من الزبور والتوراة والإنجيل.

أما عند المسلمين فهو:

من أوحى الله إليه وحياً، فإن أمره بتبليغه كان رسولاً، فكل رسول نبي، وما كل نبي رسول[1]. وهذا القول الذي اختاره الشيخ رشيد هو المشهور، وبه قال الجمهور وعامة الأشاعرة، وصحّحه المهدوي والقاضي عياض في كتابه الشفا.

وهناك قول آخر هو أن النبي والرسول بمعنى واحد وهو الذي عزاه ابن الهمام إلى بعض المحققين، وهو مذهب جمهور المعتزلة. وردّه الجمهور: بقوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي﴾ (الحج: ٥٢)، فلو كان النبي مساوياً للرسول لما عطف عليه، لان نفي أحد المتساويين يستلزم نفي الآخر[2].

المبحث الثالث: هداية الوحي:

وبين الشيخ رشيد رضا وجه حاجة البشر إلى هداية الأنبياء في ثلاثة أمور لا تستقل معارفهم المكتسبة بعقولهم وحواسهم، ولا يذعنون فيها إلا لأمر ربهم، وهي:

(١) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص ٨٤-٨٥.

(٢) الدوري، قحطان، أصول الدين الإسلامي، ص ٢٠٥-٢٠٦.

- **أولاً**: الإيمان بالغيب، ورأسه توحيد الله تعالى والإيمان بصفاته الكاملة، ثم الإيمان بالملائكة والجن والشياطين، وما يجده الإنسان من خواطر السوء فهو من وساوس الشيطان.
- **ثانياً**: ما يجب اعتقاده من البعث بعد الموت والحساب وجزاء العمل، وهو اكبر البواعث على اتّباع شريعة الحق والصدود عن ضدها.
- **ثالثاً**: وضع حدود أصول للأعمال التشريعية التي لا مجال للأهواء فيها.

وهذا يعني أن تهذيب البشر مبني على خبر الأنبياء عليهم السلام، ولا يمكن تهذيبهم بالعلوم المادية الكسبية وحدها[1].

وإذا كان إرسال الأنبياء إلى البشر لأجل هدايتهم إلى تزكية أنفسهم بما تصلح به أحوالهم في دنياهم وأخراهم، فلا يتم هذا الغرض إلا إذا كان هؤلاء الأنبياء أهلاً للاقتداء بهم في سيرتهم وأعمالهم؛ لذلك قال علماؤنا بوجوب عصمة الأنبياء من المعاصي والرذائل، وبالغ بعضهم في قوله بعصمتهم من الصغائر كالكبائر قبل النبوة وبعدها، وخصّ بعضهم العصمة من الصغائر المشعرة بالخسة والدناءة[2]. ولعلماء الكلام تفصيل في صفة العصمة[3]، لا يهمنا الخوض فيه هنا، وحسبنا ما ذكره الشيخ رشيد في هذا المقام.

ثم تحدث الشيخ عن كتب العهدين القديم والجديد المقدسة التي لا تقول بعصمة الانبياء، بل ترمي بعض كبارهم بكبائر الفواحش المنافية لحسن الأسوة، بل المجرئة على الشرور والمفاسد. ومع ذلك فان تلك الكتب المقدسة لا تشهد برمي جميع أنبيائها بالذنوب والمعاصي، فيوحنا المعمدان (وهو يحيى بن زكريا عليهما السلام) لم يوصم بخطيئة قط، بل كان أعظم من المسيح في عصمته، وشهدت لآدم و لم تنسب إليه

(١) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص ٨٥-٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٧.

(٣) الدوري، قحطان، أصول الدين الإسلامي، ص ٢١٧-٢٢٧.

خطيئة، وحينما ارتكبها لم يكن نبياً مرسلاً إلى أحد. وكذلك هابيل الذي كان باراً لم يرتكب خطيئة[1].

وفرّق بين هداية الأنبياء وحكمة الحكماء وعلومهم من حيث مصدر كل منهما، والثقة بصحته، والإذعان لحقيقته، وتأثيره في أنفس جميع طبقات المخاطبين.

فحكمة الحكماء آراء بشرية ناقصة عرضة للتخطئة والخلاف، ولا يفهمها إلا فئة مخصوصة من الناس، وما كل من يفهمها يقبلها، ولا كل من يقبلها ويعتقد صحتها ويرجحها على هواه وشهواته.

أما هداية الوحي الدينية فتتميز على العلمية الكسبية بان جميع طبقات المؤمنين بها يذعنون لها بالوازع النفسي التعبدي، فتكون عامة ثابتة لا مجال للخلاف والتفرق فيها ما دام فهمها صحيحاً والإيمان بها راسخاً؛ لذلك فان العقل والعلم البشري لا يمكن أن يغنيا عن هداية الرسل.

وذكر أن الدين الذي عليه أكثر شعوب هذا العصر هو النصرانية، وسبب بقائه فيهم هو أن دولهم قد جعلته من نظام حياتهم الاجتماعية، فهو لم يبق له سلطان روحي إلاّ في قلوب العوام الخرافيين؛ لذلك فلا سبيل إلى إنقاذ البشر في هذا العصر إلا إثبات الوحي المحمدي الموحد لإنسانيتهم المزكي لأنفسهم الذي فيه السعادة الدنيوية والأخروية[2].

واتخذ الشيخ محمد رشيد القول بإثبات الوحي المطلق حجة في إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ، مستشهداً بما ورد في كتب العهدين العتيق والجديد، وما صرح به علماء الإفرنج المتخصصين كالأستاذ (إدوار مونتيه) مدرس اللغات الشرقية في مدرسة جنيف الجامعة في مقدمة ترجمته الفرنسية للقرآن الكريم، الذي ذكر أن كل ما كان به أنبياء

(١) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي ص ٨٧-٨٩ و ص ١٠٢.

(٢) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص٩٠-٩٢.

بني إسرائيل أنبياء كان ثابتاً لمحمد ﷺ، من الرؤيا والوحي وتمكن العقيدة الدينية والألوهية.

ولخص المستشرق الفرنسي (إميل درمنغام) في كتابه (حياة محمد) رواية الوحي وموضوعها وتأثير نبوته ﷺ في إصلاح البشر، وأذعن لصحتها، وتمنى الاتفاق بين المسلمين والنصارى.

ثم نقل الشيخ رشيد تعريف الوحي والنبوة والآيات عن د. جورج بوست العالم الجامع بين العلوم العصرية والدينية والتاريخ من كتابه قاموس الكتاب المقدس المطبوع في المطبعة الأمريكانية في بيروت سنة ١٨٩٤[١]. وبيّن بعد ذلك امتياز نبوة محمد ﷺ على نبوة من قبله، وكيف صدّت الكنيسة اتباعها عن الإسلام بعد أن رأوه قضى على الوثنية والمجوسية، وكاد يقضي على النصرانية في الشرق، ثم امتد نوره إلى الغرب.

وفي كل ذلك ينقل نصوصاً مختلفة من أقاويل علمائهم سواء المتهجمة على الإسلام أو الشاهدة بصدقه[٢]. وانتهى إلى القول: بأن الكتاب الإلهي الوحيد الذي نقل بنصه الحرفي تواتراً عمن جاء به بطريقتي الحفظ والكتابة معاً هو القرآن. وأن النبي الوحيد الذي نقل تاريخه بالروايات المتصلة الأسانيد حفظاً وكتابة هو محمد ﷺ.

فالدين الوحيد الذي يمكن أن يعقله العلماء المستقلون في الفهم والرأي ويبنوا عليه حكمهم هو الإسلام. أما خلاصة ما يمكن الاعتراف به من الأديان السابقة لثبوت قضاياه الإجمالية بالتواتر المعنوي، فهو أنه وجد في جميع أمم الحضارة القديمة دعاة إلى عبادة الله وحده والى العمل الصالح وترك الشر والرذيلة، منهم أنبياء مبلغون عن الله

(١) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص ٩٣-٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٩ و ١٠٣.

تعالى، ومنهم حكماء، ووجد فيما نقل عن الفريقين أمور مخالفة للعقل وأمور خاصة بأقوامهم وبزمانهم، وخرافات ينكرها العقل والعلم[1].

المبحث الرابع: الوحي النفسي:

أوضح الشيخ رشيد أن خلاصة رأي أولئك الماديين هو أن الوحي: إلهام يفيض من نفس النبي الموحى إليه لا من الخارج. أي: أن معلوماته وأفكاره وآماله ولّدت له إلهاماً فاض من عقله الباطن أو نفسه الخفية الروحانية العالية على مخيلته السامية، وأن سريرته الطاهرة وقوة إيمانه بالله وبوجوب عبادته وترك ما سواها من الوثنية، يكون لها في جملتها من التأثير ما يتجلى في ذهنه ويُحدث في عقله الباطن الرؤى والأحوال الروحية، فيتصور ما يعتقد وجوبه إرشاداً إلهياً نازلاً عليه من السماء دون واسطة، أو يتمثل له رجل يلقنه ذلك، فيعتقد انه من عالم الغيب. وهؤلاء يقولون: نحن لا نشك في صدق محمد في خبره عما رأى وسمع، لكن منبع ذلك هو نفسه، وليس فيه شيء جاء من عالم الغيب الذي هو وراء عالم الطبيعة. وذكر الشيخ رشيد أن هذا الفهم قد سرى إلى بعض المسلمين المرتابين المقلدين[2].

والواقع أن الغربيين، إلى القرن السادس عشر، كانوا كجميع الأمم المتدينة يقولون بالوحي؛ لأن كتبهم مشحونة بأخبار الأنبياء. فلما جاء العلم الجديد بشكوكه ومادياته ذهبت الفلسفة الغربية إلى أن الوحي من بقايا الخرافات القديمة، وتغالت حتى أنكرت الخالق والروح معاً، وعللت ما ورد من الوحي في الكتب القديمة بأنه إما اختلاق من المتنبئة أنفسهم لجذب الناس إليهم، وإما إلى هذيان مرضي. وراج هذا التعليل في العالم الغربي حتى صار مذهب العلم الرسمي.

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٥-١١٦.

(٢) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص ١١٩. وانظر أيضاً ص ٨٣.

فلما ظهرت بحوث الروح في أمريكا سنة ١٨٤٦م وسرت منها ألي أوروبا كلـــها، وثبت بدليل محسوس وجود عالم روحاني آهل بالعقول الكبيرة والأفكار الثابتة، أعـــاد العلماء البحث في التخصصات المختلفة في الروح على قاعدة العلم التجريبي المقـــرر، وتألّفت اللجان من كبار علماء الجامعات في أوروبا وأمريكا، وانتهت إلى إثبات عالم آخر، عَدَّه مَن قبلهم من الخرافات. وقد ذكر الأستاذ محمد فريد وجـــدي في دائـــرة معارف القرن العشرين أسماء عدد كبير من أولئك العلماء وبحوثهم[١]. وأوضح:

إن الوحي عند هؤلاء العلماء الباحثين في الروح، على الأسلوب التجريبي، لا يكون بنزول ملك من السماء على الرسول فيبلغه كلاماً عن الله، بل يكون في تجلـــي روح الإنسان عليه بواسطة شخصيته الباطنة، فتعلمه ما لم يكن يعلم، وتهديه إلى خير الطرق لهداية نفسه وترقية أمته. ودليلهم على ذلك:

إن الله منزه عن المكان، وأن الملائكة مهما قيل في روحانيتهم وتجردهم عن المـــادة فلا يعقل أنهم يقابلون الله ويسمعون منه كلاماً؛ لأن هذا كله يقتضي التحيز وعـــدم التنزيه المطلق، ولأن الملائكة مهما ارتقوا فلا يكونون أعلى من الروح الانساني التي هي من روح الله نفسه، فمثلهم ومثلها سواء. فالوحي عنـــدهم لا يكـــون الا بظهـــور الشخصية الباطنة للرسول ووحيها إليه ما ينفعه وينفع قومه.

وبهذه النظريّة يحلّون ما يرونه في بعض الكتب السماوية من المناقضات للعلم، فهم لا يقولون بتحريف تلك الكتب، لكنهم يقولون: بان الشخصية الباطنة لكل رســـول انما تؤتي صاحبها بالمعلومات على قدر درجة تجليها فيه واستعداده لقبـــول آثارهـــا، ولذلك قد تختلط معارفها العالية بمعارف باطلة من شخصيته العادية، فيقع في الـــوحي خلط كثير بين الغث والسمين[٢].

(١) وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر، بيروت، ج١٠، ص٧١٢.

(٢) وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، ج١٠، ص٧١٩-٧٢٠.

المبحث الخامس: رد الشبهات عن وحي سيدنا محمد ﷺ وإثبات أن مصدره هو الله تعالى:

أورد الشيخ رشيد رضا شبهاتهم على الوحي، ونقضها الواحدة تلو الأخرى على النحو الآتي:

– **أولاً:** منهم من قال: مثل ذلك الوحي هو مثل (جان دارك) الفتاة الفرنسية، وهي من أجمل النساء سيرة وأسلمهن نية، حيث اعتقدت –وهي في بيت أهلها بعيدة عن التكاليف السياسية– أنها مرسلة من عند الله لإنقاذ وطنها ودفع عدوها الإنجليز عنه، وأنها تسمع الوحي، فأخلصت في الدعوة إلى القتال، وترأست جيشاً غلبت به عدوها فعلاً، لكن خذلها قومها، فأُسرت، وأُلقيت في النار حية، فمجّدها قومها بعد ذلك، وقررت الكنيسة الكاثوليكية قداستها بعد ذلك.

فأجاب الشيخ على هذه الشبهة بقوله:

إن جان دارك لم تقم بدعوة إلى دين أو مذهب تدعي أن فيه سعادة البشر في الحياة وبعد الموت كما هو شأن جميع الرسل. و لم تأت بمعجزة لا يعهد مثلها تتحدى بها الناس ليؤمنوا بها. وإنما كانت فتاة ذات وجدان شريف هاجه شعور الدين، وحركته مزعجات السياسة، فنفر، فصادف مساعدة من الحكومة، وكان الحماس الذي حركته هو سبب الانتصار[1].

وخرج منها إلى القول بأن هذه نوبة عصبية قصيرة الزمن معروفة السبب، لا دعوة فيها إلى علم وإصلاح اجتماعي إلا الدفاع عن الوطن عند الضيق، التي هي مشتركة بين الإنسان والحيوان الأعجم، ولا حجة تدعمها ولا معجزة تؤيدها.

ومثل جان دارك مثل قائد منتصر في واقعة فاصلة، بشجاعته وبأسباب أخرى خارجة عن صنعه، أو كهبوب ريح تهيج البحر فيغرق الأسطول وتنتصر الأمة.

(١) جاء الشيخ بقصة (جان دارك) من دائرة المعارف العربية للبستاني.

فأين هذه من دعوة الأنبياء التي هي حاجة طبيعية من حاجات المجتمع البشري. وأحال إلى رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده، وإلى دروسه في المنار لاسيما (الآيات البينات على صدق النبوات)[1].

– **ثانياً: الأخذ عن بحيرا الراهب:** نقل الشيخ رشيد عن (إميل درمنغام) هذه الشبهة التي أجملها مونتيه. حيث قال: إن محمداً لقي بحيرا الراهب في مدينة بصرى الشام، وهو نسطوري من أتباع آريوس في التوحيد، وينكر ألوهية المسيح وعقيدة التثليث.

وبحيرا عالم فلكي منجم وحاسب وساحر، وكان يعتقد أن الله ظهر له، وأنبأه بأنه سيكون هادياً لآل إسماعيل إلى الدين المسيحي. وسمع من بعض الرهبان أنه كان معلماً لمحمد ومصاحباً له بعد رسالته، وأن محمداً ما حرّم الخمر إلا لأنه قتل أستاذه بحيرا وهو سكران. وأسرفوا في هذا الافتراء والبهتان.

ردّ الشيخ رشيد على هذه الشبهة:

بأن ما عرفه المسلمون من رواة السيرة النبوية: أن النبي ﷺ لما خرج مع عمه ابي طالب إلى الشام وهو ابن تسع سنين وقيل ابن اثنتي عشرة سنة رآه هذا الراهب مع قريش، ورأى سحابة تظلله من الشمس، وذكر لعمه أنه سيكون له شأن، وحذره عليه من اليهود. وفي المسألة روايات أخرى بمعناها، ضعيفة الأسانيد إلا رواية للترمذي ليس فيها اسم بحيرا، وفيها غلط في المتن. وليس في شيء من تلك الروايات أنه ﷺ سمع من بحيرا شيئاً من عقيدته أو دينه[2].

والحق أن هذه الرواية قد استقصى طرقها ورواياتها الحافظ ابن كثير في السيرة النبوية، وقال بعد ذلك: "وعلى كل تقدير فهو مرسَل، فإن هذه القصة كانت

(١) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي ص١١٩-١٢٥.

(٢) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص١٢٧.

ولرسول الله ﷺ فيما ذكره بعضهم اثنتا عشرة سنة، ولعل أبا موسى تلقاه من النبي ﷺ، فيكون أبلغ، أو من بعض كبار الصحابة، أو كان هذا مشهوراً مذكوراً أخذه من طريق الاستفاضة"[1].

- ويرد على أصحاب هذه الشبهة أيضاً:

أن هذه الرحلة كانت والرسول ﷺ صغير، وكان عمه معه حين التقى بحيرا، وهذا لا يعلّم النبي التشريع، ولا يعطيه مفاتيح الغيب.لكن قول بحيرا يؤكد نبوة محمد ﷺ حين يسأله عن أحواله المختلفة، فيوافق ما عند بحيرا، من هيئات النبي الذي بشر به عيسى وموسى، فتنبأ أن يكون له شأن عظيم[2].

- ثالثاً: الأخذ عن ورقة بن نوفل: وقال بعضهم إن الرسول ﷺ أخذ شيئاً من علم أهل الكتاب عن ورقة بن نوفل وهو من متنصرة العرب وعالم بالنصرانية.

وردّ الشيخ رشيد هذه الشبهة بقوله:

أن الشيخين رويا خبر ورقة، وفيه: أن خديجة أخذته ﷺ عقب إخباره إياها بما رآه في حراء إلى ورقة وأخبرته بخبره، وكان شيخاً قد عمي، ولم يلبث بعد ذلك أن توفي. وقد استقصى المحدثون كل ما عرف عن ورقة هذا مما صح سنده أو لم يصح، كدأبهم في كل ما له علاقة بالنبي ﷺ، فلم يذكر أحد منهم أنه عرف دعوة إلى النصرانية، وإنما ورد في بعضها: أنه هو النبي المنتظر الذي بشر به المسيح عيسى عليه السلام، وفي بعضها: أنه عاش حتى رأى بلالاً يعذبه المشركون، لكن هذه الرواية شاذة مخالفة لحديث عائشة الصحيح أنه كان عند بدء الوحي أعمى ولم ينشب (أي: لم يلبث) أن مات، وتعذيب بلال بعد إظهار دعوة النبوة، وهذا بعد بدء الوحي بثلاث سنين.

---

(١) ابن كثير، السيرة النبوية. تحقيق: مصطفى عبدالواحد، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٤، ج١، ص٢٤٣.

(٢) الدوري، قحطان، أصول الدين الإسلامي، ص٢٥٩.

وغلط إميل درمنغام فيما نقله من خبر فترة الوحي عليه، لاختلاط الروايات عليه وعدم اطلاعه على ما دون في كتب الحديث[1].

ومما يؤكد هذا الرد: أن ورقة لم يلتق بالنبي وحده، بل كانت معه السيدة خديجة، فلماذا لم تعرف ما عرفه محمد ﷺ؟ ثم إن قول ورقة: إن هذا هو الناموس (أي: أمين الوحي) الذي نزل على موسى، يفيد أن الوحي واحد لكل الأنبياء، فتوقع إخراجه حين يدعوهم، وتمنى نصره آنئذ. فليس لورقة سوى التصديق برسالة محمد، فكيف يكون مصدر علمه ﷺ؟

ولو كان تلقيه على ورقة وعلى بحيرا حقاً لاتهمته قريش، كما اتهموه بأنه كان يتعلم من حداد نصراني رومي يصنع السيوف، وكان النبي يقف عنده أحياناً يشاهد صنعته، فرد عليهم الله تعالى بقوله: ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلّمه بشر لسان الذي يُلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ (النحل: ١٠٣).

كما أن طبيعة النصرانية -دين بحيرا والقين الرومي- لا تتفق مع جاء به محمد ﷺ، فكيف تكون مصدره؟ .

- في القرآن الكريم أنباء عن مغيبات حدثت بعد موت بحيرا وورقة، والآيات كانت تنزل وفق الحوادث والوقائع الطارئة، فكيف يتصور أن القرآن من تعليمهما؟ هذا فضلاً عن أن القرآن الكريم بغيبياته وعقائده وأحكامه، واكتمال نزوله في عشرين سنة، لا يعقل أنه أخذه من بحيرا وورقة خلال جلسة سريعة، وهو أمر معلوم بالبداهة[2].

وأخيراً لم يثبت في الأحاديث الصحيحة أن النبي محمداً ﷺ كان ينتظر نزول الوحي عليه.

---

(١) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص١٢٨.

(٢) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي ، ص١٥١-١٥٨. وانظر الدوري، قحطان، أصول الدين الإسلامي، ص٢٦٠-٢٦١.

ومن هذا المنطلق ردّ الشيخ رشيد المقدمات الثمان الباقية التي ذكرها إميل درمنغام وهي:

١- انتشار اليهودية والنصرانية في بلاد العرب قبل الإسلام، وتنصر بعض فصحاء العرب كقس بن ساعدة الأيادي وأمية بن أبي الصلت الثقفي، وإشادتهم بما يسمعون من علماء أهل الكتاب عن قرب ظهور النبي الذي بشر به موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء عليهم السلام.

فردّ عليه الشيخ رشيد رضا: بإيراده خبر قس، وضعّف الروايات الواردة فيه.

وأورد أيضاً خبر أمية، وذكر أن المعروف أنه كان حنيفياً على ملة إبراهيم و لم يتنصر، و لم يلق النبي ﷺ قبل النبوة ولا بعدها.

٢- خبر إسلام سلمان الفارسي الذي كان مجوسياً ثم تنصر على يد بعض الرهبان، وسمع منهم قرب ظهور النبي الذي بشر به عيسى والأنبياء من العرب.

٣- رحلة الشتاء إلى اليمن، والصيف إلى بلاد الشام، واجتماعهم بالنصارى الذين كانوا يتحدثون عن قرب ظهور النبي من العرب.

٤- وجود اليهود والنصارى في مكة وهم عبيد وخدم، وكانوا يتحدثون بقصص عن دينهم.

وهذه المقدمات ذكرها كتّاب الإفرنج لتعليل ما ظهر به محمد ﷺ من دعوى النبوة، ويعنون: أنه سمع ما سمع من أخبارها فتعلقت نفسه به.وذلك على طريقتهم في الاستنباط وما يسمونه النقد التحليلي، ويقرنون بها مقدمات أخرى في وصف حالته النفسية والعقلية وحالة قومه، وما استفاده منها من تأثير وعبرة[1].

٥- فقر النبي ﷺ جعله أمّياً طول حياته، حيث يوهم (درمنغام) بهذا أن أولاد الموسرين بمكة كانوا يتعلمون، وكأن هناك مدارس بالأجور كمدارس اليوم،

(١) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص١٢٨-١٣٠.

وهذا هو الذي دعا عمه أبا طالب إلى استصحابه في التجارة. وفي الشام عرف أحبار الروم ونصرانيتهم وكتابهم مثل بحيرا.

وهذا كله من مخترعات خياله، إلا مسالة بحيرا وتقدمت.

٦- تصوير درمنغام العرب وأهل مكة أنهم كانوا يصرفون أوقاتهم بعد التجارة والحرب في الاستمتاع باللذات من السكر والتسرّي.

وحرمان الرسول ﷺ من التعلم مع أنداده جعله أشد شوقاً للمعرفة، وأن نفسه العظيمة ترغب عن اللهو وتتوق إلى الكمال فتزداد طموحاً إلى نور الحياة المتجلي في جميع مظاهرها.

وردّ الشيخ رشيد رضا: بأن هذا من مخترعات خيال درمنغام، فلم يكن محمد ﷺ يتحرى معرفة ذلك، وثبت أنه لم يحضر لهوهم إلا مرتين، ألقى الله عليه النوم في كل منهما حتى طلعت الشمس، فلم ير و لم يسمع شيئاً.

أما كون أنداده من قريش متعلمين وهو محروم فهذا لم يرد في التاريخ.

وأما كون نفسه تتوق إلى الكمال.. فيريد به تعليل ما انبثق في نفسه ﷺ بعد ذلك من الوحي، الذي سيتضح بطلانه فيما بعد.

٧- ضخّم درمنغام مصيبته ﷺ بموت أبنائه المشكوك في ولادتهم عنده، ليجعلها مسوغة لما اختلقه من توسل خديجة إلى الأصنام بالقرابين لترزق بغلام. ومسوغاً لتبنيه زيد بن حارثة؛ لأنه لم يطق على الحرمان من الأبناء.

وتحدث الشيخ رشيد عن هذا وقصة تبني زيد بن حارثة بما يرد على هذه الشبهة عقلاً ونقلاً.

٨- زعم درمنغام أن ضعف الوثنية في العرب، كان بسبب تغلغل النصرانية، التي أوجدت حالة نفسية أدت إلى التحنث الذي كان عليه الرسول ﷺ في الغار بعيداً عن ضجة الناس يتأمل ويتعبد، ليصل إلى المعرفة المنشودة.

وردّ الشيخ رشيد على ذلك بقوله: أن روايات المحدثين تنفي هذا الزعم، وجاء برواية خلوه بغار حراء، ثم قال: إنه لم يرد عنه ﷺ أنه كان يقصد ذلك ويبتغيه، ولا روي عن أصحابه وأترابه ممن عرفوا سيرته وآمنوا به كأبي بكر وعثمان وعميه الحمزة والعباس وابن عمه علي ومولاه زيد[1].

وعرض الشيخ رشيد بعد ذلك بعض الشبهات التي جاء بها بعض ملاحدة عصرنا ومن هذه الشبهات: (بأن سولون فيلسوف اليونان قد جاء بشرع منه، فليس بعجب أن يأتي محمد ﷺ بشريعة من فكره).

ورد على هذه الشبهة بقوله: إن سولون من رجال المال والحرب، في القرن السابع قبل الميلاد، ووالدته من انسباء بستراتوس آخر ملوك أثينا. وقد تولى سولون قيادة ا لجيش، وانتخب سنة ٥٩٤ ق.م. رئيساً على الأمة، وقلدوه سلطة مطلقة لتغيير نظمها وقانونها الذي وضعه (زراكوت) قبله. فكان منقحاً ومجدداً لقانون أكبر أمة حضارية، فوضع لهم نظاماً اتخذوه دستوراً متبعاً عشر سنين. فهل هذا يقاس بمحمد ﷺ الأمي الذي لا يقرأ ولا يكتب، و لم يتول عملاً إدارياً أو سياسياً. ثم إن الشرع الذي جاء به ما كان منقحاً لشرع سابق عليه. فأين هذا من ذاك؟[2].

(١) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص١٣١-١٣٥.

(٢) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص١٥٨.

ثم أورد الشيخ رشيد نتيجة هذه المقدمات العشر مما كتبه درمنغام الـــذي أرخـــى لقلمه العنان من أخبار خيالية غير صحيحة، مثل: نسيان محمد الليل والنهار، والحلـــم واليقظة، وقضائه الساعات الطوال جاثياً في الغار، أو مستلقياً في الشمس..

ليستنبط منها أنه ﷺ صار مغلوباً على عقله،غارقاً في بحر خياله، فأثمر له انبثـــاق ذلك الوحي العالي من نفسه.

وأورد الشيخ رشيد حديث البخاري في باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله عليه وسلم، عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، ليوضح تحنث الرسول ﷺ، ويفنـــد أخيلة درمنغام، لإبطال نتيجة مقدماته[1].

ثم اتخذ الشيخ رشيد رضا آية الله الكبرى القرآن العظيم دليلاً قاطـــعاً على بطلان القول بالوحي النفسي. وخصص له أكثر من نصف كتابه الوحي المحمدي، في الفصلين الأخيرين الرابع والخامس منه؛ حيث أوضح في الفصل الرابع منـــه: إعجـــاز القـــرآن بأسلوبه وبلاغته، وتأثيره في نفوس المسلمين والمشركين وثورته في الأمة.

أما **الفصل الخامس**: فقد خصصه لبيان مقاصد القرآن الكريم العشرة وهي:

١) أركان الدين الثلاثة: الإيمان بالله تعالى، عقيدة البعث والجزاء، العمل الصالح.
وبيّن فيه سنة القرآن في تهذيب الأخلاق، والإرشاد إلى العبادات.
٢) ما جهل البشر من أمور النبوة والرسالة ووظائف الرسل.
وبيّن فيه بعثة الرسل في جميع الأمم ووظائفهم، والإيمان بهم جميعاً، معجـــزاتهم، ختم النبوة، الإيمان بالقدر.
٣) الإسلام دين الفطرة السليمة والعقل والفكر، والعلم والحكمة، والبرهان والحجة، والضمير والوجدان، والحرية والاستقلال.
٤) الإصلاح الإنساني الاجتماعي السياسي الوطني:

(١) المرجع السابق، ص١٣٧-١٤٠.

وبيّن فيه وحدة الأمة، والإنسانية، والدين والتشريع بالمساواة في العدل، ووحدة الأخوة الروحية في التعبد، ووحدة الجنسية السياسية، والقضاء واللغة.

٥) مزايا الإسلام العامة في التكاليف الواجبة والمحظورة.

٦) حكم الإسلام السياسي الدولي: نوعه وأساسه وأصوله العامة.

٧) الإصلاح المالي.

٨) إصلاح نظام الحرب ودفع مفاسدها وفلسفتها.

٩) إعطاء النساء جميع الحقوق الإنسانية والدينية والمدنية.

١٠) هداية الإسلام في تحرير الرقيق[١].

وانتهى أخيراً إلى أن هدف القرآن الكريم بمقاصده العشرة السابقة هو إصلاح البشر وتكميل نوع الإنسان من جميع نواحي التشريع الروحي منها والأدبي والاجتماعي والمالي والسياسي، مما اشتدت إليه حاجة الشعوب والدول في هذا العصر. وأن موضوع القرآن الكريم وإعجازه، مع أُمّية الرسول ﷺ، يضطر العقل إلى الجزم بأن هذا كله فوق استعداد بشر أمي أو متعلم، وأنه لا يعقل إلا أنه وحي من الله تعالى. وإذ قد ثبت هذا فالواجب على كل من بلغه من البشر أن يتبعه ويهتدي به، لتكميل إنسانيته وإعدادها لسعادة الدنيا والآخرة[٢].

وهذه الأبحاث التي بدأ يوضّح مسائلها الشيخ رشيد فتحت الأذهان، فدارت بعده كتابات عن هذه الأبحاث معززة ومؤيدة، فأوردوا مجموعة من الأدلة والاستنباطات التي أثبتت أن الوحي ليس من قبيل الوحي النفسي الذي هو حديث النفس وإلهامها الفائض من استعداد النفس العالية والسريرة الطاهرة، بل إن الوحي كما يقول القسطلاني: (أمر طارئ زائد على الطباع البشرية)[٣]، خارجي عن النفس والباطن، لا

(١) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي ص١٦٧-٣٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص٣٤٩-٣٥٠.

(٣) القسطلاني، إرشاد الساري إلى صحيح البخاري، ط٧، بولاق، ١٣٢٣هـ، ج١، ص٦٠.

يخضع لأي تأثير عليهما، يتلقاه النبي ﷺ من الذات الإلهية، بواسطة الملك جبريل الموكل بذلك[1].

وهذا التيقن هو الذي دفعه لتحمل الأعباء الشديدة مع إغراء المشركين له بالمال والملك إذا ترك دعوته، وقاسى هو وأصحابه الآلام، وعادى أهله وقبيلته، فنصره الله تعالى على أعدائه، واظهر رسالة الإسلام في الأرض.

وهكذا فتح الشيخ محمد رشيد رضا أبواب البحث على مصاريعها في موضوع الوحي خاصة، فكان كتابه (الوحي المحمدي) الذي استوحاه من تفسيره ومجلته المنار مناراً يهتدي به الباحثون المسلمون وغير المسلمين إلى الحقيقة النبوية.

(١) انظر شرحاً مفصلاً عن تلقي الرسول ﷺ الوحي تلقياً خارجياً (من الله) في: كتابي أصول الدين الإسلامي ص٢٤١-٢٥٤ وأشرت هناك إلى عدة كتب: مناهل العرفان للزرقاني، والنبأ العظيم لمحمد عبدالله دراز، والظاهرة القرآنية لمالك بن نبي، ومباحث في علوم القرآن لصبحي الصالح، وكبرى اليقينيات الكونية لمحمد سعيد رمضان البوطي، والرسول لسعيد حوى.

الفصل الثاني:

معالم فقه المقاصد عند الشيخ محمد رشيد رضا

د. عبدالرحمن الكيلاني(*)

لقد حاولت في ورقتي هذه أن أبرز العطاء العلمي للشيخ رشيد رضا، ودوره الظاهر، وأثره الكبير في تجديد حياة الأمة الإسلامية، عن طريق تبصيرها بكثير من حقائق التشريع الغائبة عن الحياة والواقع.

ومثل هذه الأوراق التي أضاءت ثنايا الكتاب من شأنها أن تقدم معالم الفكر الإصلاحي والمنهج الرشيد، الذي سلكه هؤلاء المصلحون بغية إنقاذ المجتمعات من الخرافة والجهل والضلال ودراسة عطاء الشيخ محمد رشيد رضا متعدد الزوايا والأبعاد والموضوعات، وقد رأيت أن أبحث في معالم فقه المقاصد عند الشيخ محمد رشيد رضا، وذلك من خلال ما سجله في سفره العظيم "تفسير المنار"، وفي المجلة القيمة "مجلة المنار"، ولا أدعي أن هذه المعالم هي غاية الأمر في فقه الشيخ رحمه الله، بل هي أبرز ما استطعت الوقوف عليه، وهي المعالم الأساسية التي تمكنت من رصدها وتسجيلها، وإن زيادة الدراسة ومواصلة البحث في موروث الشيخ العلمي سيرشد بلا ريب إلى معالم وأبعاد وأصول أخرى وقد تناولت هذه المعالم ضمن مباحث خمسة:

أولاً: جلب المصالح ودرء المفاسد أساس التشريع الإسلامي.

ثانياً: الأصل معقولية الأحكام وإدراك معانيها.

ثالثاً: ضرورة استحضار مقاصد الشريعة عند النظر في آحاد المسائل.

رابعاً: التعارض بين المصلحة العامة والنص.

خامساً: تعقيب على بعض الاجتهادات.

(*) دكتوراه فقه، أستاذ مساعد، جامعة مؤتة، الأردن.

المبحث الأول- جلب المصالح ودفع المفاسد أساس التشريع الإسلامي:

لا ينفك الشيخ محمد رشيد رضا عن التنبيه إلى الأساس الذي بُنيت عليه أحكام الشريعة الإسلامية ومقرراتها والمتمثل في إقامة مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم. ويؤكد الشيخ -رحمه الله- على ضرورة استحضار هذا الأصل، عند دراسة الجزئيات والفروع، ذلك أنه بمثابة العلة العامّة، التي تنتظم الأحكام كلّها جزيئها وكليّها.

وقد صرَّح بهذا المعنى في أكثر من موقف في كتبه المتنوعة وبيَّن: أن جعل سد ذرائع الفساد وتقرير المصالح وإقامة الحق والعدل يعدّ أصلاً من أصول الأحكام الاجتهادية؛ ذلك أن الله تعالى علّل به شرعة القتال ومنّته على نبيه داود وجنده بالنصر على عدوّهم، وما ترتب عليه من إيتائه الحكم والنبوة، إذ قال: ﴿فهزموهم بإذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾ (البقرة: ٢٥١)، وفي معناه: تعليل الإذن في القتال أوّل مرة بآيات سورة الحج ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً﴾ (الحج: ٤٠).

والشيخ رحمه الله دائم الاستدلال على هذا المعنى العام من خلال معاني آي القرآن نفسها، ليشعر بذلك إلى أن إقامة الشريعة على أساس جلب المصالح هو مبدأ شرعي ومنهج قرآني، وحقيقة ثابتة لا تقبل النقص أو الإهدار. ثم إنه رحمه الله، كان حريصاً كل الحرص على الإشارة والتنبيه إلى المعاني المقصدية[1]، التي تختزنها الآية القرآنية، من ذلك مثلاً تفسيره لقوله تعالى: ﴿قول معروف ومغفرة خيرٌ من صدقة يتبعها أذى والله غنيٌ حليم﴾ (البقرة: ٢٦٣)، حيث قال بعد نقله لكلام الشيخ محمد عبده في تفسير

(١) أقصد بالمعاني المقصدية: المعاني التي تتعلق بغايات التشريع ومقاصده الكلية، من مثل: النظر إلى المآل معتبر شرعاً، درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وغيرها من المعاني التي التفت إليها الشارع في تشريعه.

الآية: "إن هذه الآية مقررة لقاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح التي هي أعظم قواعد الشريعة ومبينة أن الخير لا يكون طريقاً ووسيلة إلى الشر"[١].

ونلحظ في تقرير الشيخ رشيد رضا لهذا الأصل وكثرة تأييده له بالشواهد القرآنية، شدة تأثره رحمه الله بالأئمة الأعلام الذين اعتنوا بهذا الأصل واعتبروه قطب رحا التشريع، من مثل الإمام العز بن عبدالسلام الذي قال: "إن التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وآخرتهم"[٢]. والإمام ابن تيمية كقوله: "إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها. وأنها ترجيح خير الخيّرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما"[٣]، ومثله أيضاً ما قاله الإمام الشاطبي: "إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً"[٤]، وبذلك يظهر أنّ تقرر هذا الأصل عند الشيخ رشيد رضا هو نتيجة بدهية لاطلاعه على ما قدّمه السابقون في هذا المضمار وهو آية تأثره بالأئمة الأعلام الذين مهدوا لعلم المقاصد، ووضعوا أصوله وضوابطه.

المبحث الثاني– الأصل معقولية الأحكام وإدراك معانيها العامّة والخاصّة:

الدارس لتفسير المنار يجدُ أن مؤلفه كثير الوقوف عند المصالح المعقولة التي تكمن وراء تشريع الأحكام الجزئية، مظهراً ما للحكم الجزئي من حكمةٍ خاصّة تفضي انتهاءً إلى تحقيق مصلحة الإنسان.

وهذا ظاهر في العديد من المواقع منها: إشارته إلى الحكمة من تحريم نكاح بعض النساء كالأم، والأخت، والعمة والخالة، إذ يقول: في حكمة تحريم نكاحه الأم: "أليس

(١) تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ١٩٥٤، ٣ / ٦٤.

(٢) العز بن عبدالسلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق محمد أبو صعيليك، دار عمار، عمان، ٦٣/٢.

(٣) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوى، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٩٩٧، ٢ / ٤٨.

(٤) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢ / ٦.

من الجناية على الفطرة أن يزاحم هذا الحب العظيم بين الوالدين والأولاد، حبُّ الاستمتاع والشهوة فيزحمه ويفسده، وهو خير ما في الحياة، ولأجل هذا كان نكاح الأمهات وهو الأشد المقدَّم في الآية"[1].

ومثل هذا الربط بين الحكم من جهة وبين الحكمة من جهة أخرى يلحظ في بيانه رحمه الله للمعنى المعقول من تحريم بعض المطعومات: كالميتة، والدم، ولحم الخنزير؛ إذ يقول: "وحكمة تحريم ما مات حتفَ أنفه أنه يكون في الغالب ضاراً، لأنه لا بدَّ أن يكون قد مات بمرض أو ضعف أو نسمة خفيّة مما يسمى الآن بالميكروب انحلت به قواه.. إلى قوله: ولأنه مما تعافه الطباع السليمة وتستقذره وتعدُّه خبثاً."[2]

وقوله: "وحكمة تحريم الدم: الضرر والاستقذار"[3]، "وقد يكون في الدم جراثيم بعض الأمراض المعدية، وهي تكون أكثر ما تكون في اللحم"[4]، "وحكمة تحريم لحم الخنزير ما فيه من الضرر وكونه مّمّا يستقذر أيضاً."[5]

"وما أهلَّ لغير الله: وحكمة تحريم هذا أنه من عبادة غير الله تعالى، فالأكل منه مشاركة لأهله، ومشايعة لهم عليه، وهذا مما يجب إنكاره لا إقراره".

إلى غير ذلك من الأمثلة[6]، التي يظهر الشيخ من خلالها معقولية الشريعة الإسلامية وارتباطها بقانون الغاية، وبعدها عن العبثية والتحكم مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً﴾ (المؤمنون: ١١٥)، وقوله: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سُدى﴾ (القيامة: ٣٦).

---

(١) تفسير المنار، ٣ /٢٩-٣٢، وانظر أيضاً: الحكمة من تحريم سائر المحرمات.

(٢) المرجع السابق، ٦ / ١٣٤.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق، ٦ / ١٣٥.

(٦) انظر مثلاً، حكمة الوضوء والطهارة، تفسير المنار ٦/ ٢٦٠.

المبحث الثالث:

ضرورة تبيّن مقاصد الشريعة عند النظر في حكم النوازل والمستجدات

لقد أدرك الشيخ رشيد رضا أهمية اصطحاب الكليات التشريعية عند النظر في المسائل والوقائع العملية، ووعى ضرورة الإحاطة بمقاصد الشريعة كشرطٍ من شروط الاجتهاد. ونجده في فقهه يجمع بين النظر الجزئي للمسألة وبين الأصل الكلي الذي ينبغي عدم تفويته أو إغفاله، متنبهاً إلى أهمّية تبين مقاصد الشريعة للإرشاد إلى الحكم الشرعي المناسب للحكم تماماً كما قال الإمام الجويني: "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة"[(١)].

وقد اخترت مسألتين تظهران استرشاد الشيخ بمقاصد الشريعة لبيان الحكم الشرعي المناسب للواقعة:

المسألة الأولى: حكم استعمال "السبيرتو": ذهب بعضُ المعاصرين إلى حرمة استعمال مادة "السبيرتو" كونها مادةً مسكرة، حيث إن كل مسكرٍ خمر، وكل خمر نجس. وقرروا بناءً عليه أن هذه المادة إذا أصابت ثوباً نجسته، وإذا دخلت في تركيب مادّة حكمت بنجاستها، وعليه فإن مواد الطلاء نجّسة لدخول المادة المسكرة في صميم تركيبها[(٢)]. وكان للشيخ اجتهاد مخالف استند فيه إلى جملة من الأدلة منها:

١- أن الخمر هو الشراب المسكر والسبيرتو لم يثبت كونها شراباً، ولو ثبت لسمّيناه خمراً[(٣)]، أي أنه التفت إلى حقيقة الخمر وغايته وهو تناوله وشربُه، ولما كانت

---

(١) الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، علق عليه صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧، ٣ / ٨.

(٢) مسألة نجاسة الخمر مسألة اختلافية بين العلماء، فالجمهور على أنها نجسة نجاسة مغلظة، كالبول، والدم والغائط. وبعض الفقهاء كربيعة، والصنعاني، والشوكاني، على أن نجاستها معنوية لا حسية، انظر: عابدين / الحاشية، ٥ / ٢٨٩، النووي، المجموع: ٢ / ٥٦٤ ابن قدامة، المغني: ٨ / ٣١٨.

(٣) مجلة المنار، مج١، ج١، ص ٧٣٤.

مادة السبيرتو غير معدّة للشرب أصلاً، فقد فقدت شرط الخمرية، ولا يعني ذلك أن شرب هذه المادة مباح، بل هو باق على أصل الحرمة، لكن لا من جهة كونه خمراً، وإنما من جهة كونه مسكراً، وإذا لم تثبت حرميته لم تثبت نجاسته.

٢- إن استعمال مثل هذه المادة قد أصبح في أيامنا من قبيل الضروريات، أو الحاجيات على أقل تقدير؛ لذا يجب الإذن باستعمالها على فرض صحة كونها خمراً، وذلك استثناءً من الأصل العام نظراً للضرورة والحاجة.

أما وجه الضرورة في ذلك: "إن تطهير الأيدي والآلات من السموم والميكروبات الضارة قطعاً لا ظناً قد يكون بالسبيرتو، والصيادلة يؤيدون الأطباء بجزمهم أنّ كثيراً من الأدوية التي يصنعونها لا يمكن تحضيرها إلا بالسبيرتو، فهو إذاً ضروري في بعض الأشياء. وحاجتها في بعض آخر، كدخولها في العديد من الصناعات فلو حكم بترك كل ما يدخل فيه السبيرتو لوقع الناس في حرج عظيم وتعطلت أعمال ذات منافع عظيمة"[(١)].

فانظر كيف درس المسألة وفق ما يمليه واقع الناس من حاجة إليها، وردَّ الأمر إلى فقه الضروريات والحاجيات، ثمَّ ربطه برفع الحرج الذي يعدّ من أعظم مقاصد التشريع الإسلامي، وبيَّن مآل القول بمنع استعمال هذه المادة من حيث إيقاع الناس بالمشقة والضيق التي تنأى الشريعة الإسلامية عن إيقاع العباد بها.

ولذا نجده يقول -رحمه الله- "أو ليس من الغلو والعسر وقلب الحقائق أن تحرم على أهله منافع كثيرة في طيبهم وطبهم وجراحتهم وصيدلتهم، وصناعاتهم بحشرها كلها في تحريم السكر وشرب الخمر، وهي ليست منه مقصداً ولا وسيلة"[(٢)].

---

(١) مجلة المنار، مج١، ج١، ص ٧٣٤.

(٢) المرجع السابق.

المسألة الثانية: مدى إفطار الصائم باستعماله للإبر الطبية: بحث الشيخ رشيد رضا هذه المسألة مسترشداً بحكمة الصيام وغايته المتمثلة في تقوية الإرادة، واكتساب ملكة التقوى، وتدريب المسلم على أن يكون منتصراً على النفس الأمّارة بالسوء. ونظر بعد ذلك في مدى تفويت هذه الحكمة في حال استعمال الصائم للإبر الطبيعة، فقال: "إن الصيام معروف، والغرض منه معروف، ومفسداته معروفة، وكل ما يستحدثه الناس ما ينافيه ويكون كالطعام والشراب في إزالة الجوع والظمأ فحكمه حكمها.

وليس منه فيما أرى ما يكون من الحقن تحت الجلد لتقوية المريض على مرضه أو ضعفه، إذا لم تكن هذه التقوية كالتغذية والري، فإن كانت مزيلة لجوع والظمأ كالطعام والشراب فالقول بفسادها وجه ظاهر"[1].

وعلى ذلك فإن الشيخ رحمه الله قد التفت إلى حقيقة الصيام وغايته وقّدر أن هذا الحقن ليس أكلاً ولا شرباً ولا وقاعاً لا في حقيقته ولا في صورته، وأنه لا ينافي حكمة الصيام وغايته ولذا يتابع توجيهه بالقول: "فهو لا ينافي حقيقة الصيام ولا حكمته، والغرض من فرضه هو الإمساك عن هذه الشهوات تعبداً واحتساباً لوجه الله تعالى، وما يترتب عليه من تربية الإرادة واكتساب ملكة التقوى المشار إليها تعليل فرض الصيام في قوله تعالى: ﴿لعلكم تتقون﴾ (البقرة: ١٨٣)[2].

وهذا الفقه الوجيه المسترشد بحكمة الصيام وغايته، قريب جداً من فقه شيخ الإسلام ابن تيمية، وقد تناول من قبل مسألة الإفطار بوصل الأدوية إلى جوف الإنسان ومعدته من خلال معالجته للجروح التي أصابت جسمه فقال: "والدواء الذي يصل إلى المعدة في مداواة الجائفة والمأمومة لا يشبه ما يصل إليها من غذائه، فالصائم نُهي عن

(١) مجلة المنار، مج٣، ج٢، ص ١٠٤.

(٢) المرجع السابق.

الأكل والشرب، لأن ذلك سبب التقوي، فترك الأكل والشرب الذي يولد الدم الكثير الذي يجري فيه الشيطان، وهو يتولد من الغذاء لا عن حقنة ولا كحل ولا ما يقطر في الذكر، وما يُداوى به الجائفة والمأمومة"[1].

ولعلَّ الشيخ رشيد رضا قد اطّلع على فقه شيخ الإسلام ابن تيمية واستفاد منه في ضرورة اعتبار حكمة التشريع في توجيه الحكم الشرعي، وأهمية استحضار مقاصد الشريعة إبّان النظر الاجتهادي، ورحم الله الإمام الشاطبي، فقد بيَّن المنهج الفقهي القويم الذي يجب أن يضطلع به المجتهد فقال: "فمجال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنصٍّ جزئي معرضاً عن كليّه فقد أخطأ، فكذلك من أخذ بالكليّ معرضاً عن جزئيه"[2].

وهذا المنهج أتقنه الشيخ رشيد رضا، ولذا كان فقهه معتبراً للمقاصد والغايات والكليات أيما اعتبار.

المبحث الرابع– التعارض بين المصلحة العامة والعمل ببعض النصوص:

يرى الشيخ رشيد رضا جواز تخصص النصّ بالمصلحة العامة عند التعارض، ويؤيد رأيه هذا بأن مراعاة المصلحة وضرورة اعتبارها، أمرٌ قد شهدت له نصوص الشريعة الإسلامية. فإذا وقع التعارض بين النص من جهة والمصلحة العامة من جهة أخرى، فالأمر راجع في منتهاه إلى التعارض بين النصوص أنفسها، لأن مراعاة المصلحة مؤيدة بالنصوص[3]. ويشيرُ الشيخ إلى أهمية هذه المسألة، وضرورة إشباعها دراسة وبحثاً، كونها مما يتوقف عليه حياة الشريعة[4].

---

(١) الفتاوى: ١٣٢/٢٥ وما بعدها بتصرف يسير. [الجائفة: الطعنة تبلغ الجوف، المأمومة: الإصابة البالغة في الرأس].

(٢) الشاطبي، الموافقات: ٨/٣.

(٣) تفسير المنار: ١٢٥/٥.

(٤) المرجع السابق، ١٢٥/٥.

ولا ريب أن مقصوده رحمه الله بالمصلحة: هو المصلحة الشرعية المتفقة مع مقاصد الشريعة الإسلامية، وأن مراده من النص: هو النصُ غير القطعي في دلالته أو في ثبوته.

ففي مثل هذه الحالة يتصور التعارض من النص والمصلحة، أما إذا كان النصُ قطعياً في دلالته وثبوته، فلا يتصور أصلاً أن تعارضه مصحلة تقتضي خلافه: "لأن معيار المصلحة هو النظر الشرعي، فما يخال مصلحة بالنظر البشري المحدود، وهو معارض لنصٍ قطعي محكم فهو مفسدة في نظر الشرع من وجوه أخرى راجحة، فلا شك في لزوم العمل بالنص، دون هذه المصلحة التي ظهر أنها موهوبة؛ بمجرد معارضتها للنص القطعي"[1]، وتقديم المصلحة على النصِّ الظني، لا يكون من باب الافتئات على الشرع أو إلغاء النص العام وإطراحه، وإنما من باب التخصيص له، والاستثناء لبعض مشتملاته.

فإذا كان تطبيق النص الظني على بعض الأفراد والوقائع مؤدياً إلى إلحاق المفسدة الغالبة، وإيقاع المضرَّة الراجحة، فإنَّ هذا دليل على أن الشارع لا يقصد تطبيق النص على تلك الواقعة، وذلك لما عهد من سنن الشارع أنَّ أحكامه مناطة بتحقيق المصالح ودرء المفاسد. وتعرف هذه المسألة عند الأصوليين باسم "تخصيص النصّ بالمصلحة" وهي شديدة اللصوق بمبحث الاستحسان الذي يعد أحد مصادر التشريع الإسلامي.

ولقد أشار الإمام الشاطبي إلى جواز تخصيص النص الظني بالمصلحة في معرض بيانه لأنواع الاستحسان فيقول: "والخامسُ تركُ الدليل لمصلحة، كما في تضمين الأجير المشترك، فإن مذهب مالك في هذه وتضمين صاحب السفينة، وتضمين السماسرة المشتركين، وكذلك حجال الطعام على رأي مالك، فإنه خاص، ولا حق عنده بالصنّاع، فإن قيل: فهذا من باب المصالح المرسلة. لا من باب الاستحسان، قلنا: نعم، إلا أنهم صوروا الاستحسان تصوير الاستثناء من القواعد، بخلاف المصالح المرسلة ومثلُ

(١) الزرقاء، مصطفى، الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها، دار القلم، دمشق، ١٩٨٨، ص ٨٩.

ذلك يتصور في مسألة التضمن فإن الأمراء مؤتمنون بالدليل لا بالبراءة الأصيلة، فصار تضمينهم تحت معنى الاستحسان بذلك النظر"[1].

ونجد أن المعنى الذي أشار إليه الشيخ رشيد رضا في إشارته إلى مسوِّغ تخصيص النص بالمصلحة، قد أرشد إليه الشاطبي من قبل، حيث أشار إلى أن المصلحة قد قدَّمت كونها مما قد تكاثرت نصوص الشريعة على اعتبارها.

فهو يقول: "إن كلَّ أصلٍ شرعي لم يشهد له نصٌّ معين وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به، ويدخل في هذا الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصلٌ معين فقد شهد له أصل كلي. والأصل الكلي، إذا صار قطعياً، قد يساوي الأصل المعيّن وقد يربو عليه بحسب قوة الأصل المعيّن وضعفه"[2]، والدارس لمناهج الفقهاء في استنباط الأحكام يجد أن تخصيص النص الظني بالمصلحة هو أمرٌ معتبر نظرياً وواقع عملياً؛ ولذا صرح الإمام الغزالي في بيانه لحكم قتل الزنديق: "فهذا لو قضينا به، فحاصله استعجال مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا ينكره أحد"[3].على أنّ الشيخ رشيد رضا قد أعمل قاعدة. (جواز تخصيص المصلحة) في بعض المسائل من مثل:

نكاح الكتابيات: حيث وضّح أن نكاح الكتابيات وإن كان في أصله مشروعاً وفق ما ترشدُ إليه ظاهر النصوص في قوله تعالى: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾، غير أن هذا النص العام لا يشمل الزواج من الكتابيات إذا أدى إلى مآل

---

(١) الاعتصام: ١ / ٢٠٤.

(٢) الموافقات: ١ / ١٥١.

(٣) الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، ٢/ ٢٩٨، دار الفكر بيروت، د.ت، وانتبه في هذا المقام إلى أن لإعمال هذه القاعدة شروطاً واعتبارات مختلفة ليس هذا موطن تفصيلها وبيانها، انظر تخصيص العام وأثره في الأحكام الفقهية، د. علي عباس الحكمي، والمناهج الأصولية، د. محمد فتحي الدريني.

ممنوع كان يخشى على الذرية والأولاد من خطر التهويد، أو التنصير، أو إفساد العقيدة، وتلويث الفكر، فيستثني حينئذ من النص العام تلك الزيجات التي فيها خطر على ذرية المسلم وعقبه.

ويبيّن الشيخ رشيد رضا هذا المعنى بقوله: "ونحن نعتقد -أي زواج الكتابيات- جائز بالنصّ، وأنه لا يحرم إلا لسبب آخر، يدخل في باب سدّ الذرائع، كأن يستلزم شيئاً من المفاسد المحرَّمة، وأشدها أن يتبع الأولاد كلهم أو بعضهم الأم في دينها إما بحكم قوانين تلك البلاد، وإما لكون المرأة أرقى من زوجها علماً وعقلاً وتأثيراً، بحيث تغليه على أولاده فتربيهم على دينها وتعلمهم عقائده وعباداته فيشبون عليه"[1].

وسندُ التخصيص كما ترى، المصلحة، إذ إن الزواج من الكتابية في هذه الأحوال التي أشار إلى بعضها الشيخ رحمه الله، ستكون مفضية إلى مفسدة. أعظم من مصلحة الأصل التي ابتغى الشارع تحقيقها، فيستثنى ويخصص من ذلك العموم، حفاظاً على أصل المصلحة الذي قامت عليه أحكام الشريعة.

ولا يقال إن في هذا افتئاتاً على التشريع وإهداراً للنصوص، ذلك أن التخصيص بالمصلحة هو بيان أن الوقائع المستثناة ليست داخلة أصلاً في عموم الحكم، فتكون المصلحة مظهرة للوقائع التي أراد الشارع دخولها، وليست ملغية أو ناسخة لإرادة الشارع الأولى.

(١) مجلة المنار، مج٢٣، ج٧، مطبعة المنار، مصر، ص ٥٠.

المبحث الخامس– تعقيب على بعض اجتهادات الشيخ محمد رشيد رضا:

رغم عمق الشيخ محمد رشيد رضا في فهم مقاصد الشريعة وتشربه لما أصَّله السابقون من قواعد وأصول في علم مقاصد الشريعة، فإنه قد ذهب في بعض اجتهاداته إلى رأي قد ينبو عن مقصد الشارع وحكمته المرجوة، من ذلك مثلاً:

رأيه بجواز تناول أكل الحيوان إذا كان قتله بالصعقة الكهربائية: وسندُ رأيه هذا بقوله: "وقد تأملنا مجموع ما ورد في التذكية ففقهنا أن غرض الشارع منها إتقاء تعذيب الحيوان بقدر الاستطاعة فأجاز ما أنهر الدم"...

إلى أن قال: "وإني لأعتقدُ أن النبي ﷺ، لو اطلع على طريقة للتذكية أسهل على الحيوان ولا ضرر فيها، كالتذكية بالكهربائية، إن صح فيها هذا الوصف، ويفضّلها على الذبح؛ لأن قاعدة الشريعة أنه لا يحرم على الناس إلا ما فيه ضرر لأنفسهم أو غيرهم من الأحياء"[(١)].

إن هذا الاجتهاد وإن كان بادئ الرأى قد يظهر مستنداً ومؤيداً بمقصد الشارع وحكمة التشريع، إلا أنه عند التحقيق مخالف ومجاف للمقصد الشرعي من الذبح وحكمة التشريع من التذكية، وبيان ذلك ما يأتي:

١- أن الشرع قد رسم طريقاً للذبح الشرعي، أشار إليه ربُ العالمين بقوله: ﴿إلا ما ذكيتم﴾ (المائدة: ٣) أي ذبحتم[(٢)]، وأكد في حديث رسول الله، ﷺ، بقوله: "ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكل"[(٣)]، وبهذا يظهر أن مقصد الشارع إنهار الدم لحلية أكل المطعوم، وأنه ليس المقصود مجرد إزهاق الروح كيفما اتفق، ولا المقصود البعد عن تعذيب الحيوان وإن كان من قاصده.

---

(١) تفسير المنار، ٦ / ١٤٤.

(٢) انظر: لسان العرب لابن منظور.

(٣) العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ١٢ / ٤٨، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

وهذا المقصد الشرعي المتمثل في إنهار الدم لا يتأتى إلا بفصل الدم النجس الخبيث المحرم عن اللحم الطيب الطاهر، والصعق لا ينتهي بالحيوان المصعوق إلى هذه النتيجة.

فمقصود الشارع "التذكية" وهي الذبح في موضع مخصوص على صفة مخصوصة، ويقطع عدد من العروق ليتم إنهار دم الحيوان، وليس شيء من هذه المعاني متحققاً في الصعق الكهربائي، إلا الإجهاز على الروح. ومعلوم من النصوص المتقدمة أن المقصود ليس الإزهاق فحسب، وإنما الإزهاق على وجه مخصوص[1]. وعلى ذلك فالصعق الكهربائي ليس من التذكية في شيء لفظاً ولا معنى ولا مقصداً شرعياً.

٢- وممّا يردُ على هذا الاستدلال أيضاً أنَّ الاسترشاد بحكمة التشريع للوصول إلى الحكم الشرعي، منهج له شروطه ضوابطه، وليس أي معنى يلوح للمجتهد يصلح أن يكون مناطاً للحكم تبنى عليه الأحكام، وتتوسع به دائرة الاجتهاد والنظر.

وإن من الضوابط الواردة على الحكمة المستفادة من النصوص، أن لا يؤدي المعنى المستنبط إلى إلغاء النص وهذا ما صرّح به الغزالي، والشاطبي، وابن السبكي، ووضعوا في ذلك قاعدة مفادها: "لا يجوز اقتناص معنى يؤدي إلى إلغاء النص"[2]، وقولهم: "لا يجوز أن يستنبط من النصّ معنى يعود عليه بالإبطال"[3].

وإنّ القول بالاستغناء عن الذبح المعبّر عنه، والتذكية بأي وسيلة أخرى تؤدي الغاية نفسها في قتل الحيوان دون تعذيب، سيؤدي إلى إلغاء التذكية وعدم الحاجة إليها، وإلى ترك الوسيلة التي اشترطها الشارع للحكم على المذبوح بطيب اللحم، وجواز الأكل!!

(١) الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢ / ٣٥٣-٣٥٤.

(٢) الموافقات: ١ / ٢٩٠.

(٣) السبكي، عبدالوهاب بن علي، الأشباه والنظائر، تحقيق علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٢٥٢.

٣- أنه لو كانت الغاية والحكمة من التذكية مجرد عدم تعذيب الحيوان، فلماذا كان تحريم الشارع للميتة، والمتردية، والنطيحة، والموقوذة؟ ومن المعلوم أنه لا مناسبة بين تحريم هذه الأصناف، وبين تعذيب الحيوان.

والمعنى المناسب هنا أنّ التذكية الشرعية هي وحدها التي تطهر الحيوان من الدماء الضارّة والنجسة، وهي التي تصفّي اللحم من أوساخ الدم وأقذاره، ولذا كان قوله: ﴿إلا ماذكّيتم﴾. وإن هذا الاستدراك على الشيخ رحمه الله لا يقدح في مكانته، أو علمه، أو عمقه وسعة اطلاعه، فهو قد اجتهد في هذه المسألة وفق مالاح له من حكمةٍ شرعية في المسألة المعروضة، ولكنّ هذه الحكمة لم تكن هي المناسبة التي أرادها الشارع في عملية الذبح والتذكية.

الباب الثالث

محمد رشيد رضا والفكر

- الفصل الأول: الشيخ رشيد رضا وتحولات الفكر الإسلامي المعاصر، أ. زكي الميلاد.
- الفصل الثاني: موقف رشيد رضا من تيارات التحديث المعاصرة، أ.د. محمد الأرناؤوط.

الفصل الأول:

الشيخ محمد رشيد رضا وتحولات الفكر الإسلامي المعاصر

أ. زكي الميلاد(*)

مقدمة:

يمثل الشيخ محمد رشيد رضا، حسب التقسيمات والتتابعات الزمنية والتاريخية لمراحل تطورات الفكر الإسلامي، (١٢٨٢-١٣٥٤هـ / ١٨٦٥-١٩٣٥م)، آخر حلقات مدرسة السيد "جمال الدين الأفغاني" (١٢٥٤- ١٣١٥هـ / ١٨٣٨-١٨٩٧م)، والمرحلة الأخيرة لحركة الإصلاح الإسلامي، والتكوين في الخطاب الفكري والمشروع الحركي، وبعض الذين حاولوا أن يؤرخوا لهذه المرحلة عبروا عن آراء تقارب هذا المعنى في العلاقة والربط. فيرى الدكتور زكي بدوي (إذا كان الأفغاني ملهم المدرسة التجديدية السلفية، ومحمد عبده هو العقل المفكر لها، فإن رشيد رضا هو المتحدث باسمها)[1].

وبحسب هذه الرؤية فإن "رشيد رضا" يمثل خاتمة لمرحلة بارزة في تطور الفكر الإسلامي، وهي مرحلة الحركات الإصلاحية التي يؤرخ لها منذ انطلاقة السيد "جمال الدين الأفغاني" في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، ويطلق عليها تاريخياً مرحلة الفكر الإسلامي الحديث. كما يمثل رشيد رضا من جهة أخرى اتصالاً زمنياً بمرحلة أخرى في تطور الفكر الإسلامي، وهي المرحلة التي تشكلت موضوعياً بعد نهاية الدولة العثمانية سنة ١٩٢٤م، ويطلق عليها تاريخياً بالفكر الإسلامي المعاصر.

(*) باحث ومفكر إسلامي، رئيس تحرير مجلة الكلمة، السعودية.

(١) فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، د. أحمد محمد جاد عبدالرازق، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعة ١٦، ج١، ص٣٩٥، نقلاً عن: See Zaki Badawi: The Reformers of Egypt, P. 97.

المبحث الأول: محمد رشيد رضا في كتابات المفكرين:

لو تتبعنا الوضع الفكري الإسلامي بعد سقوط الخلافة والدولة العثمانية وجدنا في حالة إرباك واضطراب شديدين، فلأول مرة يمر العالم الإسلامي بمرحلة ليس فيها مرجعية مركزية تلتقي عندها الدول العربية والإسلامية، ولأجل ذلك عقدت مؤتمرات تتناول هذا الحدث الجلل فكان هناك مؤتمر الخلافة الذي عقد ١٩٢٦م، وكان هناك مؤتمر الخلافة في الهند. وهذا يعني أن الحدث شكل أهم المحطات الفكرية التي مرت على العالم العربي والإسلامي، ونشر الشيخ رضا مقالات كثيرة في هذا الموضوع أعيد نشرها فيما بعد، مثل كتاب "الإمامة والخلافة العظمى"، كذلك كتاب علي عبدالرزاق "الإسلام وأصول الحكم". ومن تركيا كان هناك كتابان أيضاً، كتاب ينظّر لسقوط الخلافة من داخل جماعة الإتحاد والترقي، وكتاب أخر ينتقد هذه الحالة. ومن هنا فإن الوضع الفكري في العالم العربي والإسلامي تغيّر واختلف إثر تغير التشكلات الجغرافية في المنطقة. فاختلفت القضايا والمسائل والتطورات بناء على الاختلافات والتمايزات. فمحددات تحولات الفكر هي في اختلاف القضايا واختلاف المسائل وفي اختلاف الوضعيات والسياقات والتطورات، وهذا هو منشأ تحول الوصف من الحديث إلى المعاصر. كما أن المرحلة التي يؤرخ لها منذ انطلاقة الأفغاني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر التي سميت بالحركات الإصلاحية، والنهضات الإصلاحية أخذت نسقاً معيناً من الاهتمام ثم تغيرت هذه الوضعية.

من خلال هذه الرؤية ندرك القيمة المعرفية والتاريخية لدراسة الإطار الزمني والفكري لمرحلة الشيخ رشيد رضا في سياقات تطورات الفكر الإسلامي وتحولاته المفاهيمية والمناهجية، بغض النظر عن النتائج والأفكار التي نتوصل إليها.

مع ذلك فإن الكتابات العربية والإسلامية، الغربية والاستشراقية التي أرّخت لتلك المرحلة أو تعرضت لها في سياقات أخرى، قللت كثيراً من شأن رشيد رضا ومكانته الفكرية والسياسية والإصلاحية، ولم يحظ باهتمام كما ينبغي. فهو عند الدكتور هشام

شرابي لا يتعدى دوره في نشر أفكار أبرز شخصيتين مؤثرتين في حركة الإصلاح الإسلامي، وهما: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. وحينما يتحدث "ألبرت حوراني" عن نشاطاته الفكرية والسياسية، يعقب على ذلك بقوله: "غير أن جميع هذه النشاطات لم تكن سوى نتائج جانبية لعمله الأساسي، أي كقيّم على أفكار محمد عبده"[1] الذي حجب عنه حسب نظر –حوراني- تأثير الأفغاني، بعد أن كرر الشيخ عبده زيارته الثانية لطرابلس سنة ١٨٩٤م فلقيه رشيد رضا للمرة الثانية وتحدث إليه طويلاً. وغدا منذ تلك البرهة حتى مماته، تلميذه الأمين وشارح أفكاره، وحامي سمعته، ومؤرخ حياته[2]، وفي التقويم الذي يخلص إليه الدكتور أحمد عبدالرازق يعتبر رشيد رضا بأن ما قام به هو تتميم ما بدأه الإمام عبده وتفصيل ما أجمل، وحمْل رسالة التيار إلى العالم الإسلامي أربعين عاماً، وتوثيق الرؤية العقلانية للأمم بالمأثورات، وتوسيع دائرة الاهتمامات مواكبة لما استجد من المشكلات[3]. ويرى الدكتور محمد محمد حسين أن رشيد رضا قد ثبّت هذه النظرة عنه حينما اعتبر نفسه تلميذاً وفياً، ومتعصباً لأستاذه وشيخه محمد عبده[4]، الذي كان يريد من المنار أن يمهد السبيل لجعل الأستاذ زعيم الإصلاح في جميع بلاد الإسلام[5].

وكان يرى مع عظمة الدور الذي قام به الأفغاني "أنه لو لم يكن له من الأثر إلا الشيخ محمد عبده لكفى"[6]. كما أن محمد عبده عزز من هذه النظرة أيضاً حينما

---

(١) حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩م، بيروت: دار النهار، ط٤، ١٩٨٦م، ص٢٧٤.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٧٢.

(٣) فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، مرجع سابق، ص٤١١.

(٤) حسين، محمد محمد، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٧، ١٩٨٤م، ج١، ص٣٢٩.

(٥) المرجع نفسه، ج٢، ص٦٤.

(٦) رضا، محمد رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٣١م، ج١، ص١٠٢.

صور علاقته برشيد رضا قائلاً[1]: "إن في نفسي أموراً كثيرة أريد أن أقولها أو أكتبها للأمة، وقد ابتليت بما شغلني عنها، وهو يقوم ببيانها الآن كما أعتقد وأريد، وإذا ذكرت له موضوعاً ليكتب فيه، فإنه يكتبه كما أحب، ويقول ما كنت أريد أن أقول، وإذا قلت له شيئاً مجملاً بسطه بما أرتضيه من البيان والتفصيل، فهو يتم ما بدأت ويفصّل ما أجملت".

وقد أُهمل الشيخ رضا من بعض الكتابات التي تناولت العالم الإسلامي والفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أو التي تعرضت للنهضات الإسلامية خلال تلك الفترة، فأحمد أمين (١٢٩٥-١٣٧٣هـ / ١٨٧٨-١٩٥٤م) لم يدرجه ضمن الزعماء العشرة الذين تحدث عنهم في كتابه (زعماء الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث)[2] مع أن رشيد رضا في نظري كان أبرز من بعض هؤلاء. وأهمله الدكتور محمد البهي في كتابه المعروف (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي)[3]. ولم يتعرض له مالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣م) في كتابه (وجهة العالم الإسلامي)[4] إلا بذكر الاسم مروراً دون التوقف عنده والحديث عنه، مع أن سياق الموضوع كان يعزف الحديث عنه. واعتبر الشيخ مرتضى مطهري (١٣٣٨-١٣٩٩هـ/١٩١٨-١٩٧٩) في كتابه (الحركات الإسلامية في القرن الأخير)[5] أن أبطال الإصلاح الإسلامي في العالم العربي حسب تعبيره ثلاثة هم (الأفغاني) و (عبده) و(عبدالرحمن الكواكبي) (١٢٦٥-١٣٢٠هـ/١٨٥٤-١٩٠٢م) وهي الأسماء التي

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ج٣، ص١٣١.

(٢) أمين، أحمد، زعماء الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث، بيروت: دار الكتاب العربي.

(٣) البهي، محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١.

(٤) ابن نبي، مالك، وجهة العالم الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦م.

(٥) مطهري، مرتضى، الحركات الإسلامية في القرن الأخير، ترجمة: صادق العبادي، بيروت: دار الهادي، ١٩٨٢.

يطرحها ويكررها الدكتور محمد عمارة[١] ويصنفها في منطقة المشرق العربي، وينتقل إلى منطقة المغرب ليتحدث عن عبدالحميد بن باديس (١٣٠٨-١٣٩٩هـ/١٨٨٩-١٩٤٠م). ومن الكتابات الغربية التي أرخت لتلك الفترة وتحدثت عن الأفغاني وعبده وأعرضت الحديث عن رشيد رضا، كتاب المؤرخ السوفييتي (فلاديمير بوريسوفيتش لوتسكي) (١٩٠٦-١٩٦٢) "تاريخ الأقطار العربية الحديث"[٢]، وكتاب المستشرق الألماني (كارل بروكلمان) "تاريخ الشعوب الإسلامية"[٣].

وبعض الكتابات التي تحدثت عنه، كانت اختزالية وكلاسيكية واتصفت بالتكرار والاجترار، ولم تقدم جديداً في الحقائق والوقائع، أو الرؤية والتحليل. وقد ظهر على بعض الكتابات الأخرى اهتمامها بالمقاربات والتماثل بين رشيد رضا وشخصية أخرى، كما فعل الدكتور شرابي حينما يقارب بينه وبين شكيب أرسلان (١٢٨٦-١٣٦٦هـ/١٨٦٩-١٩٤٦م) الذي كان معاصراً له، ومتواصلاً معه لأربعة عقود من الزمن، كما أوضح ذلك أرسلان نفسه في كتابه "السيد رشيد إخاء أربعين سنة"[٤].

والدكتور وجيه كوثراني[٥] يقارب بينه وبين ميرزا حسين النائيني (١٢٧٣-١٣٥٥هـ/١٨٥٧-١٩٣٦م) في إطار الإصلاح اللاديني والدستوري بين تجربتين متجاورتين هما الدولة العثمانية في تركيا، والدولة القاجارية في إيران. وقارب الدكتور قيس خزعل العزاوي بينه وبين محمد كرد علي (١٨٧٦-١٩٥٣م) في سياق تأثر الفكر العربي والإصلاحي بالمفاهيم والشعارات التي أطلقتها الثورة الفرنسية.

---

(١) عمارة، محمد، تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٨٣م.

(٢) لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ترجمة: عفيف البستاني، دار الفارابي،، بيروت، ١٩٨٠.

(٣) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١م.

(٤) رضا، رشيد، إخاء أربعين سنة، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ١٩٣٧م.

(٥) كوثراني، وجيه، مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٥م.

والذي يناقض هذه الحالات بصورها المتنوعة أن رشيد رضا نفسه يعتبر أهم وأبرز من وثّق وأرّخ ودوّن عصره وزمانه على النطاق العربي الإسلامي، وعلى الأصعدة الثقافية والاجتماعية والسياسية، من خلال عملين كبيرين هما: مجلة "المنار" التي أنشأها سنة ١٣١٦هـ/١٨٩٨م، واستمرت معه إلى وفاته سنة ١٩٣٥م. واعتبرها (شرابي) "أكثر الحوليات الإصلاحية أهمية في العالم الإسلامي لمدة خمس وثلاثين سنة"[١]. والعمل الثاني كتابه الضخم حول محمد عبده "تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده"[٢] في ثلاثة أجزاء، صدر بالقاهرة سنة ١٩٣١م. واعتبره (ألبرت حوراني) بأنه "أهم مصدر لتاريخ الفكر العربي الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر" بالإضافة إلى كتابه "المنار والأزهر"[٣] الذي وثّق فيه سيرته الذاتية وتكويناته الذهنية والفكرية والروحية خلال ما يقارب الثلاثين سنة الأولى من حياته.

وقد أصبحت هذه الأعمال التي أنجزها رشيد رضا من المراجع الأساسية في كل الكتابات التي أرّخت لتلك الفترة، أو تعرضت لها بأي شكل من الأشكال، الأمر بدعو إلى أن يأخذ رشيد رضا مكانة لائقة ومهمة لقيمة وأهمية الدور والنشاط الذي أنجزه.

المبحث الثاني: رشيد رضا بين مرحلتين تواصل أم قطيعة:

إنّ القضية المحورية التي نحاول قراءتها وتفسيرها هي حلقة الالتقاء التي مثّلها رشيد رضا بين مرحلتين من مراحل تطور الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، فهل كانت حلقة اتصال أم قطيعة؟

وقد حسمت هذه الإشكالية سريعاً عند أكثر الذين تعرضوا لتلك الفترة، نتيجة التوافقات بين هؤلاء على المنحى الذي سلكه رشيد رضا بعد غياب أستاذه الشيخ

---

(١) المثقفون العرب والغرب، ص٣٧.

(٢) تاريخ الأستاذ محمد عبده، مرجع سابق.

(٣) رضا، رشيد، المنار والأزهر، مطبعة المنار، القاهرة، ١٢٥٣هـ.

محمد عبده الذي كان واقعاً تحت تأثيره وهيمنته، بالتحول نحو السلفية والانشغال بقضايا العقيدة وبالظواهر والسلوكيات التي توصف حسب هذا الخطاب بالخرافات والبدع، والابتعاد عن النهج الإصلاحي الذي ينحاز للنهضة والتقدم والتمدن للأمة بأجمعها، وفي سياق علاقتها من هذه الناحية بالأمم الأوروبية وبالغرب الصناعي والعلمي. فحين يقارن الدكتور فهمي جدعان بين جريدة (العروة الوثقى) التي أصدرها الأفغاني وعبده سنة ١٣٠١هـ/١٨٨٤م، وبين المنار من جهة التوافق والإضافة، يقول[١]: (الذي وافق فيه المنار العروة الوثقى هو تعاليمها الاجتماعية وقواعدها التي وضعتها للوحدة الإسلامية، أما ما أضافه فهو البحث في جزئيات البدع وتفصيل القول في التعاليم الفاسدة والعقائد الزائفة والتربية المفيدة).

ويُصور الدكتور رضوان السيد هذه الظاهرة من منظور آخر حين يمايز بين رشيد رضا ومحمد عبده في الاختيار الفكري والمرجعي، فيرى أن رشيد رضا في فترة تحوله نحو السلفية (اعتنى بكتاب (الاعتصام) للفقيه المالكي الكبير الشاطبي، في حين عني شيخه محمد عبده بكتاب الشاطبي الآخر (الموافقات)، ففي الموافقات يركز الشاطبي على مقاصد الشريعة، في حين يركز في الاعتصام على مبحث الهوية الذاتية والخاصة للمؤمن، وضرورة التمايز عن المشركين وأهل الكتاب على حد سواء. والشيء نفسه يقوم به ابن تيمية في كتابه المعروف اقتضاء السراط المستقيم، الذي عني به السيد رشيد رضا أيضاً[٢]. ولقد أوغل الدكتور محمد فتحي عثمان كثيراً في تصوير سلفية رشيد رضا في كتابه "السلفية في المجتمعات المعاصرة" وميّزه من هذه الناحية عن محمد عبده بقوله: (كان محمد رشيد رضا أعلم بنهج السلف وأحرص على الالتزام به من شيخه محمد عبده. وأسس مجلة المنار فكانت منبراً للدعوة إلى تصحيح العقيدة والتزام تعليم الشريعة الصحيحة وشنّت على البدع والخرافات والتقليد والتعصب للمذهب حرباً لا

(١) جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ط٣، دار الشروق، عمان، ١٩٨٨، ص٢٦٩.

(٢) السيد، رضوان، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص٤٢.

هوادة فيها ولا مداراة)[1]. فلم يظهر الدكتور عثمان من شخصية رشيد رضا إلا المظاهر والملامح والمكونات السلفية.

وهذا التحول الذهني والمنهجي عند رشيد رضا من الانحياز إلى الفكر الإصلاحي الذي ينشغل بقضية النهضة والتقدم والتمدن وبالشأن العام في إطار الأمة، إلى الانحياز للفكر السلفي الذي ينشغل بقضية العقيدة وبالشؤون الخاصة في إطار الطائفة. كان واضحاً وبارزاً في شخصية رشيد رضا؛ إذ أظهر تمايزاً من هذه الناحية عن الخطاب الفكري لأستاذه محمد عبده الذي كان شديد التعلق به فكرياً وثقافياً وروحياً، وهو الذي أطلق عليه لقب (الأستاذ الإمام). لذلك كثيراً ما يُقارن به، وجرت على ذلك العديد من الكتابات، ومن خلال هذه المقارنات كان هذا التحول يتجلى واضحاً. فما هي تفسيرات هذا التحول؟ أنّ هناك من الباحثين من يقدم القاعدة الفكرية في تفسير هذا التحول، وهناك من يقدم ا لقاعدة الموضوعية. وممّن يأخذ بالاتجاه الأول الدكتور رضوان السيد الذي يرى بأن السيد محمد رشيد رضا من الإصلاحيين الذين انحازوا للسلفية في النصف الثاني من العقد الثاني من هذا القرن. وقتها اكتشف ابن تيمية ثم الشيخ محمد بن عبدالوهاب، وانصرف للعناية بالسنة والرجوع إليها في اجتهاداته الفقهية[2]. ويأخذ بالاتجاه الثاني الدكتور وجيه كوثراني الذي يرى بأن مرحلة رشيد رضا كانت مرحلة تاريخية عاصفة بالأحداث والانعطافات والتحولات الكبرى المصيرية أو المغيّرة فعلاً للمصائر، وهي مرحلة متقلبة وعنيفة وصادمة. فمنذ الانقلاب الدستوري ١٩٠٨م وحتى إلغاء الخلافة ومؤتمر لوزان ١٩٣٣م، شهدت المرحلة انفجار الحرب العالمية الأولى، وسلسلة المعاهدات السرية بين الدول الكبرى من سايكس بيكو إلى وعد بلفور، وانقضاض القوميين الأتراك على القوميين والإصلاحيين العرب، وقيام الثورة العربية، ومشروع المملكة العربية السورية (فيصل)، وسقوط هذا

(١) عثمان، محمد فتحي، السلفية في المجتمعات المعاصرة، دار القلم، الكويت، ١٩٩٣م، ص٨١-٨٦.

(٢) سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، ص٤٢.

الأخير مع مشروعه ومشروع والده، وقيام الثورة الكمالية في تركيا التي عطلت معاهدة سيفر، وبروز المشروع السعودي الثاني بقيادة عبدالعزيز إلى جانب سلسلة من الانتفاضات الشعبية والأهلية[1]. هذه الظروف والتحولات لعلها (كانت حاسمة في دفع رشيد رضا نحو مزيد من السلفية على حساب الإصلاحية القديمة التي حمل لواءها بشكل أساسي الأفغاني ومحمد عبده)[2] أما ألبرت حوراني فيرى بأن تأثيرات مكونات البيئة الدينية والفكرية كان لهادور في المنحى السلفي عند رشيد رضا الذي ينحدر من بيئة شامية متمسكة بالمذهب الحنبلي، وهو المذهب الذي رجع إليه فيما بعد[3]. ويذهب الدكتور أحمد عبدالرازق إلى (أن طبيعة المرحلة وظروفها التاريخية التي عاش فيها رشيد رضا، قد أدت إلى اتسام تفكيره بنزعة عاطفية إلى حد ما، فلم يتخذ فكره شكل البناء الفكري المتكامل والمتناسق)[4].

لا يمكن النظر إلى هذه الآراء إلا على أنها افتراضات تفسيرية تحتمل الصواب والخطأ، والذي أراه أن رشيد رضا كان مدركاً لهذا التحول وواعياً به، مصحوباً بنوع من الشعور المحبط الباعث على الانكماش والتراجع. فقد كان شاهداً على انهيار مشروع الأفغاني السياسي والإصلاحي في الجامعة الإسلامية والاتحاد السوفييتي بعد نهاية الخلافة والدولة العثمانية، وشاهداً على تراجع أستاذه محمد عبده عن أفكار الأفغاني السياسية، ومن ثم شاهداً على انهيار مشروع أستاذه الفكري في إصلاح التعليم وإصلاح الأزهر بوجه خاص. وشاهداً على انهيار مشروعاته أيضاً على مستوى الدولة العثمانية أو الدولة العربية إذا فشلت دعوته إلى حركة دستورية في تركيا، وكذلك إذا فشلت محاولاته في أن تكون الموصل كلمة تصل بين العرب والأتراك، وكذلك فشلت الدعوة إلى الوحدة بين سوريا والعراق، وقمع الثورات الأهلية في ليبيا والمغرب ومصر

(١) مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني، ص١٦٢.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص١٦٥.

(٣) الفكر العربي في عصر النهضة، ص٢٧٧.

(٤) فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، ص٤١٠.

وسوريا وفشلها، وفرض أوروبا سيطرتها الاستعمارية على هذه الأقطار وغيرها من الأقطار العربية والإسلامية. فضلاً عن عامل الاصطدام الفكري والثقافي مع بعض النخب التي كانت على علاقة بالشيخ محمد عبده بعد غيابه، وبروز المشروع السياسي والديني في السعودية بقيادة الملك عبدالعزيز.

هذه الوضعيات والمنطلقات والوقائع شجّعت بشكل أو بآخر على المنحى السلفي الذي سلكه رشيد رضا. ويُعد عند البعض بمثابة قطيعة عن الفكر الإصلاحي مما أدّى إلى قطيعة بين منظومة الفكر الإسلامي الحديث ومنظومة الفكر الإسلامي المعاصر، لكون رشيد رضا ممثلاً لآخر حلقات تلك المرحلة. وهذه القطيعة يصورها الدكتور محمد عمارة بطريقة قاسية بحيث لا يُعد رشيد رضا من التيار الفكري الإصلاحي الذي نهض به الأفغاني وعبده فهذا حسب نظره (خلط وتعميم يطمس فروقاً أساسية وهامة بين هذه التيارات، ومن مخاطره أنه يلبس المتخلف ثوب المتقدم، ويزين بعباءة العقلانية والاستنارة قوماً وقفوا فقط، أو وقفت بهم قدراتهم عند ظواهر النصوص)[1].

ويرى في مكان آخر أن مسار حركة الإصلاح الديني والتجديد الفكري التي قادها الأفغاني وعبده أخذت في التراجع التدريجي لصالح الاتجاهات السلفية بعد زمن من التألق والازدهار[2]. أما الدكتور رضوان السيد فيرى في رشيد رضا (نموذجاً في تحولاته ما بين العقد الأول من القرن العشرين ووفاته عام ١٩٣٥م لوجوه الحيرة والتراجع التي خالطت المشروع الإصلاحي الإسلامي)[3]. وهكذا يذهب الشيخ مرتضى مطهري الذي يرى أفول الفكر الإصلاحي في العالم العربي بعد نهضة الأفغاني وعبده والكواكبي، ويتساءل لماذا سقطت جاذبية الحركة الإصلاحية الإسلامية في

(١) تيارات الفكر الإسلامي، ص٢٨٥. وكرره في كتاب: تحديات لها تاريخ، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٢م. وفي كتاب: الاستقلال الحضاري، بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٤م. ولعله لهذا السبب لم يعتنِ بجمع أعماله الكاملة على غرار الآخرين من المصلحين في عصره.

(٢) عمارة، محمد، الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، دار الشروق، القاهرة.

(٣) سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، ص٣٤.

البلدان الإسلامية؟ ويرى في التحول من الإصلاحية إلى السلفية سبباً في ذلك، حيث تغيرت، كما يقول مطهري، الروح التي جعلت الحركة الإسلامية التي بدأها السيد جمال تفقد أهميتها وحرارتها. وهو اتجاه أكثر مدّعي الإصلاح بعد السيد جمال الدين والشيخ عبده، والتحول من النضال ضد الاستعمار والاستبداد إلى النضال ضد العقائد التي تخالف الاتجاه السلفي بوجه خاص[1].

المبحث الثالث: اتجاهات القطيعة الفكرية:

تحدّدت هذه القطيعة الفكرية بين المفكرين الإسلاميين الحديث والمعاصر في ثلاثة اتجاهات:

– **الاتجاه الأول**: الذي انصب عليه الاهتمام الأكبر في الكتابات التي تناولت هذا الموضوع، وتحددت القطيعة في التحول من الإصلاحية إلى السلفية، أي القطيعة من التراكمات الفكرية للأفغاني وعبده، والانحياز إلى التراكمات الفكرية للخطاب السلفي. ويؤيد هذه القطيعة في أحد مفاصلها وأجزائها الرئيسية الدكتور (محمد سعيد رمضان البوطي) الذي ساند رشيد رضا في قطيعته لأستاذه محمد عبده ويستشهد به في نقده الحاد والصارم له، بعد أن كان من أبرز من يعتز بتبعيته له، كما يقول البوطي، ثم أعلن بعد عام ١٩٠٨م عن رفضه لمواقف أستاذه من حركاته الإصلاحية ونظراته الجديدة إلى أوروبا والسياسة، وتحليله الجديد لمعنى الوجود البريطاني في مصر[2]. ويرى الدكتور البوطي أن تلك التي زعموها مدرسة إصلاحية ظهرت في وقت دقيق لوقوع الفكر العربي والإسلامي في منطقة الجاذبية الغربية. ومن ثم فقد كانت العامل الأول لشلّ الفاعلية الحقيقية التي كانت تتمتع بها ذاتية الإنسان المسلم في كل من فكره ووجدانه. كما أن ظهور تلك المدرسة الإصلاحية، والدور القيادي الذي كان مسنداً إلى الشيخ محمد عبده في إدارتها وتسييرها، كان يخطط لها اللورد كرومر لوير، بكل

(١) الحركات الإسلامية في القرن الأخير، ص٦٤-٦٥.

(٢) البوطي، محمد سعيد رمضان، حوار حول مشكلات حضارية، الدار المتحدة، دمشق، ط٣، ١٩٩٠م، ص٣٨.

خفاء ودقة، وكان ذلك إيذاناً بانهيار الشخصية الإسلامية التي ظلت متماسكة، حتى بعد زوال الخلافة الإسلامية إلى أمد، والتي كانت تهدد الغرب باحتمال انبثاق خلافة جديدة من تلك الشخصية الإسلامية الراسخة في أي وقت[1].

ويميز البوطي بين مرحلتين في حياة محمد عبده، يؤيد فيها المرحلة الأولى التي اشترك في إحداثها وقضاياها مع الأفغاني، ويعارض المرحلة الثانية بعد عودته إلى مصر وقطيعته السياسية عن الأفغاني. وهذا التقسيم يعبر عنه الدكتور محمد محمد حسين في محدداته الفكرية بغض النظر عن الموافقة والمخالفة، إذ يرى أنه (مهما يكن من أمر في حقيقة حركة محمد عبده فمن الواضح في آثاره الأدبية، أنها تقسم إلى قسمين ظاهرين، اتجه في أحدهما إلى تدعيم الدعوة للجامعة الإسلامية، بينما اتجه في القسم الثاني إلى تقريب الإسلام من الحضارة الغربية والتفكير الغربي الحديث)[2].

وبخلاف ما يراه الدكتور البوطي يذهب الدكتور عاطف العراقي الذي ينتقد تبعية محمد عبده للأفغاني في المرحلة الأولى حسب التقسيم المذكور ويؤيده في المرحلة الثانية بعد انفصاله عنه[3]. فقد تحامل الدكتور العراقي بقسوة شديدة على الأفغاني وسلب منه كل أوصافه ناعتاً إياه بالإرهابي، وفجّر قضية حوله في الندوة التي نظمها المجلس الأعلى المصري للثقافة حول الأفغاني في أيلول / سبتمبر ١٩٩٧.

– **الاتجاه الثاني**: تحددت القطيعة الفكرية في هذا الاتجاه بين النخب الليبرالية والنخب الدينية. بعد أن كان محمد عبده إطاراً جامعاً لكليهما، وبعد أن كان أيضاً رشيد رضا متعاوناً ومتضامناً معهم في بعض الأزمنة التي عاصرها، فقد تعاون مع (رفيق العظيم) و(اسكندر عمون) و(داود بركات) رئيس تحرير الأهرام، و(حقي

(١) البوطي، محمد سعيد رمضان، حوار حول مشكلات حضارية، ص٣٧.

(٢) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج١، ص٣٢٩.

(٣) عبده، محمد، الإسلام دين العلم والمدنية تحقيق ودراسة: د. عاطف العراقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: ١٩٩٨م.

العظيم) و(شبلي شميل) في تأسيس حزب اللامركزية العثماني في مصر سنة ١٣٣٢هـ/١٩١٣م، والذي كان يؤيد جماعة الاتحاد والترقي للإصلاح على قاعدة اللامركزية في الإدارة والحكم. ونشر كتابات لقاسم أمين في مجلته المنار تحت تأثير شيخه محمد عبده كما يقول رضوان السيد[١].

ويصور هذه القطيعة الدكتور مجيد خدّوري الذي يرى بأن "محمد عبده أوجد نقطة التقاء بين مختلف وجهات النظر الإصلاحية، ورغم أن العديد من تلامذته ظلوا يستوحون تعاليمه، إلا أنهم انقسموا بعد وفاته إلى فئتين، وكل فئة نحت بمنحى في تفكيره، دون أن تقوم أية محاولة للتوفيق بينهما. فشرعت الفئة الأولى، مع استمرار وفائها لقيم محمد عبده الأخلاقية في نشر مبادئ مجتمع علماني يحترم الإسلام، لكن دون أن يجعله أساساً للحياة الاجتماعية. أما الفئة الأخرى، أو قل الفئات الأخرى التي ادعت أنها أكثر انسجاماً مع فكر محمد عبده، فقد اتخذت موقفاً تسويفياً دفاعياً عن القيم الإسلامية في وجه تدفق الأفكار العلمانية، وأوردت الكثير من الأحاديث الشريفة لإخفاء الشرعية على عدد من الأفكار الغامضة عن الإصلاح. وقد طبع هذا الموقف المحافظ الذي تزعمه شيخ تلامذة محمد عبده، أي محمد رشيد رضا، الحركة الإصلاحية بالطابع التقليدي، مما أفقدها الاتصال المباشر بالجيل الجديد"[٢]. وهنالك من يرى في توفيقية محمد عبده، بين الدين والدولة، والوطنية والإسلام، والعقل والوحي، سبباً في إنتاج مدرستين من تلاميذ الإمام، الأولى ويتصدرها رشيد رضا معبراً عن الإسلامية التقليدية، والثانية ويتصدرها قاسم أمين ومحمد حسين هيكل ولطفي السيد وغيرهم ممن لم يروا في علمانيتهم ما يتباين وإسلامية الإمام[٣]. لذلك فإن محمد عبده كان

---

(١) سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، ص١٦٤.

(٢) خدّوري، مجيد، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، الدار المتحدة، بيروت:، ١٩٨٥م، ص٧٨.

(٣) إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، مجموعة كتاب، مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر (١)، ط١، ١٩٩١، ص٢٦٤. نقلاً عن كتاب: التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث، د. علي الدين هلال، القاهرة: معهد البحوث والدراسات الغربي، ١٩٧٥م، ص٤١.

مقبولاً لحد ما في الكتابات التي صدرت عن كتّاب وباحثين ليبراليين وعلمانيين، في الوقت الذي ينتقد هؤلاء رشيد رضا ويصور بفهم ملتبس ومغاير ينحاز عند هؤلاء للإطار المرجعي والفكري الذي ينتسبون إليه.

– **الاتجاه الثالث**: إن التحول من النهج الإصلاحي إلى النهج السلفي استتبع معه قطيعة بين أهم منظومتين إسلاميتين السنة والشيعية، حيث برزت مع هذا التحول الفروقات المذهبية والخصومات الفكرية التي أعادت معها السجالات الاحتجاجية عن بعض المفاهيم والظواهر والقضايا، التي يفهمها كل طرف بشكل مختلف. وكان بالإمكان التعامل العقلاني والموضوعي معها، لو حاول كل طرف تفهم وجهة نظر الطرف الآخر واحترامها على قاعدة حق الاجتهاد ومشروعية الاختلاف والتنوع والتعدد، في قضايا الفروع وفي غير الأصول الثلاثة [التوحيد والنبوة والمعاد]. وقد أهمل الحديث عن الرواسب والتشويهات والمسبقات. وهي القضايا التي تجنب الخوض فيها مع الإصلاحيين البارزين أمثال الأفغاني وعبده والكواكبي ومحمد إقبال الذين تعاملوا مع هذا الشأن بوعي كبير وبأفق واسع وتغليب المصلحة العامة والمقاصد العليا. فالأفغاني هو أفضل من تمثل تكوين الثقافتين السنية والشيعية وجسّر العلاقة بينهما. ومع رشيد رضا ظهرت بعض الخصومات المذهبية وحصلت معه قطيعة جديدة بين المنظومتين السنية والشيعية، فقد غيّر من موقفه الإصلاحي في هذا الشأن بعد (أن كان يعتقد أن الوحدة بين السنة والشعية ضرورة ماسة، وإن من الممكن تحقيقها على قاعدتين: الأولى أن تتعاون الطائفتان على ما يتفقان عليه، وأن تعذر إحداهما الأخرى في ما يختلفان فيه. والثانية أنه إذا تهجم أحد من إحدى الطائفتين على الطائفة الأخرى فالواجب أن يتولى الرد عليه من هم من طائفته)[1].

يعلق ألبرت حوراني على هذا الكلام قائلاً: (إنها لعواطف نبيلة ولا ريب. لكن ما كان أسرع رشيد رضا عند وقوع الخلاف، أو إدراكه تعذر تحقيق الوحدة، إلى إلقاء

(١) الفكر العربي في عصر النهضة، ص٢٧٧.

اللوم على الشيعة واتهام زعمائهم بالصفات الدنيئة. فزعم أن أكثر البدع والخرافات إنما جاءت من غلاة الشيعة[1].

ورد على بعض مقالاته في التهجم على الشيعة، أحد المصلحين الشيعة المعروفين وهو السيد محسن الأمين (١٢٨٤-١٣٧١هـ / ١٨٦٥-١٩٥٢م) في كتاب بعنوان (الحصون المنيعة في ردّ ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة) [2].

وقد ساهمت هذه الأنماط من القطيعة في الجمود الذي أصاب الفكر الإسلامي المعاصر منذ الثلاثينات من القرن الأخير، وكرست التوترات والتشنجات والسجالات الاحتجاجية، كما رسخت من حجة التقسيمات والتصنيفات والفروقات بين الاتجاهات الإسلامية من إصلاحيين وسلفيين، وبين المنظومتين الإسلاميتين السنية والشعيية، وبين النخب والجماعات الفكرية والثقافية من ليبراليين وحداثيين وإسلاميين وتراثيين.. إلى غير ذلك.

(١) المرجع نفسه، ص٢٧٧.

(٢) الأمين، السيد محسن، الحصون المنيعة في رد ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة، السيد محسن الأمين، دار الزهراء، بيروت: ١٩٨٥م.

الفصل الثاني:

موقف رشيد رضا من تيارات التحديث المعاصرة

أ.د. محمد الأرناؤوط(*)

مقدمة:

يعتبر محمد رشيد رضا من الشخصيات المؤثرة بأفكاره ومواقفه في العالم الإسلامي خلال الفترة الانتقالية المهمة التي تزامنت مع الثورة على السلطان عبد الحميد الثاني وإعلان الدستور والتئام البرلمان العثماني والحماس للجديد وصولاً إلى الخلاف مع سلطة الاتحاد والترقي والثورة العربية على الدولة العثمانية نفسها وإلى الخاتمة المتمثلة في الاحتلالات الأجنبية والكيانات المحلية التي برزت في الجزيرة العربية وبلاد الشام. ويلاحظ هنا أن تأثير أفكار ومواقف رشيد رضا من هذه التطورات المهمة كان يرتبط أيضاً بتغير أو تطور أفكاره ومواقفه من حالة إلى أخرى، كما كان يرتبط بالحامل أو الناقل لهذه الأفكار والمواقف، ألا وهي مجلة "المنار" التي أصدرها رشيد رضا في القاهرة خلال ١٣١٥ هـ / ١٨٩٨م.

ومن هنا تهدف هذه الورقة إلى تتبع أفكار ومواقف رشيد رضا من هذه التطورات المهمة بالاستناد إلى مجلة "المنار" التي كانت توصل أفكاره ومواقفه إلى أطراف العالم الإسلامي من البوسنة إلى أندونيسيا. وإلى جانب ذلك تهتم الورقة بشكل خاص بالجانب الحركي في شخصية رشيد رضا، وبالتحديد في مساهمته في تأسيس الأحزاب السياسية الجديدة وفي مشاركته في بناء الدولة العربية الجديدة التي أعلنت في دمشق في نهاية ١٩١٨م واستمرت حتى صيف ١٩٢٠م.

وبالاستناد إلى ذلك تشمل هذه الورقة العناصر الأساسية التالية: مفهوم رشيد رضا للعروبة، العلاقة بين العروبة والإسلام، الموقف من الثورة على السلطان عبد الحميد الثاني، الموقف من سلطة الاتحاد والترقي، الموقف من الثورة العربية، المساهمة في تأسيس الأحزاب السياسية الجديدة، المشاركة في بناء الدولة العربية الجديدة.

(*) دكتوراه في التاريخ الإسلامي، مدير معهد الحكمة في جامعة آل البيت، الأردن.

تعكس "المنار" خلال سنوات صدورها فترة حاسمة من تاريخ العرب والمسلمين، حيث كانت المنطقة تموج بالتحديات الخارجية والنزعات الإصلاحية والتطورات المتلاحقة (الجامعة الإسلامية، سلطنة-خلافة عبد الحميد الثاني، الثورة الدستورية في ١٩٠٨م، سلطة الاتحاد والترقي، الحرب العالمية الأولى، الثورة العربية، الثورة البلشفية، الحكومة العربية في دمشق الخ). وإذا عددنا "المنار" مصدراً أساسياً لأفكار رشيد رضا ورؤاه، وتطور مواقفه الفكرية والسياسية، فإن مشاركته المباشرة في الحياة الحزبية (حزب اللامركزية، حزب الجامعة العربية، حزب الاتحاد السوري، حزب الاستقلال) ومشاركته السياسية (بناء الدولة العربية الحديثة في دمشق) تساهم بدورها في توضيح تطور مواقفه الفكرية والسياسية، وهو ما تحاول هذه الورقة التركيز عليه بالاستناد إلى المصادر الأولية.

صدر العدد الأول من "المنار" في القاهرة التي كانت عمليا خارج إطار الدولة العثمانية، وكانت تجمع بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية الرافضة للدولة العثمانية أو المدافعة عنها. وقد كان واضحاً منذ البداية أن رشيد رضا اختط لنفسه خطاً وسطاً يجمع بين المحافظة على الدولة العثمانية باعتبارها دولة الخلافة وإصلاح هذه الدولة بما يتناسب أكثر مع مصالح العرب والمسلمين، ولذلك لم يكن من المستغرب أن تصادر السلطات العثمانية نسخ العدد الثاني من "المنار" في بلاد الشام بعد توزيعها بسبب المقال الافتتاحي لرشيد رضا "القول الفصل في سعادة الأمة"[1]. وفي الواقع لم يشأ رشيد رضا أن يشير إلى هذا الموقف في العدد اللاحق لـ"المنار"؛ لأنه كان يحرص على استمرار سياسية المجلة (المحافظة على الدولة العثمانية) مع النزعة الإصلاحية المميزة لها، وإنما أرجأ ذلك إلى عدد متأخر حين تحول من المحافظة على الدولة العثمانية إلى الدعوة للدولة العربية المستقلة.

---

[1] محمد رشيد رضا، القول الفصل في سعادة الأمة، **مجلة المنارة**، عدد ٢، القاهرة ٢٩ شوال ١٣١٥هـ، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٣٢٧هـ، ص٣١-٤٦.

وتجدر الإشارة إلى أن عثمانية رشيد رضا لم تحل بينه وبين دعوته للعروبة والدعوة إلى تآلفها مع الأمة الإسلامية / الدولة العثمانية. وهكذا فقد طرح رضا في الأعداد الأولى المبكرة الصادرة خلال ١٩٠٠م قضية العروبة بمفهوم خاص، حين أكد في مقالة له بعنوان "مدنية العرب" على أن "العروبة التي نقصدها ليست عروبة الجنس وإنما عروبة الدين واللسان"[١]. وفي هذا السياق أخذ رضا يؤكد منذ ذلك الوقت على الارتباط المصيري بين العروبة والإسلام من خلال جدلية وثنائية الضعف/ النهوض والواقع/ المستقبل. ففي مقالة أخرى له بعنوان "الوحدة العربية" ينطلق رضا من أن العرب "عز الإسلام وبيضته، وبلادهم منبع كلمته ومبعث أشعته، فيها أسس بنيانه وفيها تقام أركانه. فإذا غلب الأجانب العرب على أرضهم فذلك هو الموت الأحمر"[٢]. ومن هنا فقد اقتصر رضا خلال السنوات الأولى من "المنار" في دعوته التوفيقية على تعزيز وضع العنصر العربي داخل الدولة العثمانية لكي يساهم أكثر ضمن الدولة العثمانية في الدفاع عن نفسه أمام الخطر الخارجي (الأوروبي) "إذا وقعت الواقعة".

ومع تصاعد المعارضة في الدولة العثمانية واندلاع الثورة الدستورية في تموز ١٩٠٨م تفاءل رضا بهذا التغير وتحمس لإعلان الدستور خلاف أغلب معاصريه من علماء المسلمين. ولكن بعد تولي جمعية الاتحاد والترقي السلطة أخذت السياسة الجديدة المتحيزة للترك على حساب العرب تقلق رضا وتستثير مشاعره العربية وتطور أفكاره ومواقفه تجاه الدولة العثمانية/ الدولة العربية. فقد توجه في مقالاته إلى نقد هذه السياسة الاتحادية، وتركيزه على أهمية العنصر العربي في الدولة العثمانية، ودعوته إلى

---

[١] رضا، محمد رشيد. مدنية العرب، **المنار**، مجلد ٣، ج١٣، القاهرة، ١١ ربيع الأول، ١٣١٨/ ٨ يوليو ١٩٠٠، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٣٢٧، ص٢٨٩-٢٩٤.

[٢] رضا، محمد رشيد. الوحدة العربية، **المنار**، مجلد ٣، ج٦، القاهرة ٣ إبريل ١٩٠٠م، ص ٢٢١-٣٢١.

أكبر قدر ممكن من التعاون والتفاهم بينهما، كما دعا إلى شراكة جديدة عربية تركية تنهض بها الدولة العثمانية كي تواجه الأخطار المحدقة بها.

وقد تبلور هذا التطور أكثر في أفكار رشيد رضا ومواقفه خلال السنوات المضطربة اللاحقة (١٩١٣-١٩١٦م)؛ وذلك من خلال مشاركته في تأسيس "حزب اللامركزية" في القاهرة عام ١٩١٢م، الذي أبقى مطالبه الإصلاحية فيما يتعلق بالعرب ضمن المظلة العثمانية، حيث أنه هو الذي وضع برنامجه وكثيراً من منشوراته وتولى سكرتاريته[١]. كما عمل على تنظيم المؤتمر العربي بباريس خلال ١٩١٣م (الذي أخرج الحركة العربية الجديدة من الإطار العثماني إلى الإطار الإقليمي والدولي)[٢]، بينما أسس في ١٩١٤م بعد يأسه من الاتحاديين الحزب السري "الجامعة العربية" الذي بلور بشكل مبكر مشروع كونفدرالية عربية (تحالف سياسي وعسكري واقتصادي بين كافة أمراء الجزيرة العربية وحكّامها)[٣]، وشارك في الاتصالات السرية التي كانت تجريها بريطانيا مع شخصيات المنطقة خلال ١٩١٤-١٩١٦م. وفي هذا السياق فقد تقدّم رضا في خريف ١٩١٥م، بعد أن تخلى عن عثمانيته بالتدريج، إلى (السير وينجت R. Wingate) الحاكم البريطاني في السودان (الذي آلت إليه الاتصالات بعد ستورز في القاهرة) بمشروع دولة عربية تشمل الجزيرة العربية والعراق وسوريا تكون خلافة إسلامية جديدة. وفي الواقع لقد تصور رضا هذه الدولة بنظام فدرالي – برلماني، تقوم في أقاليمها حكومات محلية ترتبط بحكومة مركزية يرأسها حاكم ويعاونه مجلس

---

[١] للمزيد حول هذا الحزب ودور رضا فيه انظر: د. سهيلة الريماوي، حزب اللامركزية الإدارية العثمانية، في ناجي علوش (مشرف ومحرر) **الحركة العربية القومية في مائة عام ١٩٧٥-١٩٨٢م**، عمان (دار الشروق) ١٩٩٧م، ص٥٩-٨٢١.

[٢] اللجنة العربية العليا لحزب اللامركزية بمصر، المؤتمر العربي الأول، القاهرة، ١٩١٣م، مقدمة رشيد رضا، ص ب-ج.

[٣] للمزيد حول هذا الحزب انظر: د. أحمد فهد بركات الشوابكة، **محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية**، عمان (دار عمار)، ١٩٨٩م، ص١٥٢-٣٦٢.

نيابي منتخب وحكومة منتخبة من المجلس. ومع أن هذه الدولة لغتها العربية ودينها الإسلام إلا أن رضا يركز في مشروعه على أن الحقوق الدينية والمدنية لكافة الفئات مضمونة بقوة القانون، ولذلك لا يوجد ما يمنع الدولة العربية المدنية، التي اقترح أن يكون مقرها دمشق، ضمن خلافة إسلامية جديدة يكون مقرها مكة، حيث يتولى الخليفة المنتخب الشؤون الدينية فقط[1].

ويمكن القول إن الثورة العربية التي أطلقها الشريف حسين من مكة خلال حزيران ١٩١٦م جاءت لتمثل نقطة انعطاف بالنسبة لرشيد رضا؛ إذ أخذ يخرج بأفكاره ومواقفه عن الدولة العربية من السرية إلى العلنية، ومن الأفكار والمشاريع والنظرية إلى الأمور والمواقف العلمية التي جعلته يتوصل إلى صيغة توفيقية جديدة مع تيارات التحديث.

وهكذا فقد سارع رضا إلى تأييد الثورة العربية واعتبرها أعظم خدمة للعرب والمسلمين؛ لأن "الخطر كان قد أحاط بالدولة العثمانية وأراد الشريف أن ينقذ حرم الله وجزيرة العرب من السقوط بيد الأجانب"[2]، كما ونشر في "المنار" المنشور الأول للثورة ووصفه بأنه "منشور كتب بمداد الحكمة وأصالة الرأي وشرف الغاية"[3].

وقد عزز رضا هذا الموقف حين ذهب في العام ذاته (١٣٣٤هـ/١٩١٦م) إلى الحجاز والاجتماع مع الشريف حسين، بيّن فيها رأيه في ضعف الدولة العثمانية وامتدح قيام الشريف حسين، بثورته الاستقلالية. ويلفت النظر إلى أن رضا بعد هذا الموقف العلني في تأييد الشريف حسين في الاستقلال، أخذ يوضّح في "المنار" أنه من

---

[1] حول بدايات اتصال الإنكليز مع رشيد رضا عشية اندلاع الحرب العالمية الأولى انظر: أمين سعيد، **أسرار الثورة العربية**، بيروت (دار الكتاب العربي)، ص٧٣-٩٣. وللمزيد حول اتصالات رشيد مع وينجت انظر: الشوابكة، ص ٢٦٦-٢٧٢، الذي اعتمد على الأرشيف السوداني في جامعة درم، وانظر أيضاً:
Henry Seigman, "Arab Unity and Disunity", MEJ, vol.10, No. 1, (1962), pp. 48-59.

[2] **المنار**، آراء الخواصي في المسألة العربية واستقلال الشريف في الحجاز، مجلد ١٩، جزء٣، القاهرة، ٢٩ أغسطس، ١٩١٦م، ص١٦٧.

[3] **المنار**، مجلد ١٩، ج٤، القاهرة، ٢٨ سبتمبر ١٩١٦م، ص٢٤١-٢٤٤.

مصلحة العرب والمسلمين أن يكون للعرب دولة مستقلة. ففي مقالة بعنوان "المسألة العربية" نشرت في "المنار" خلال ١٣٣٥هـ/١٩١٧م يذكر رضا أن "مصلحة العرب السياسية أن يكون لهم دولة مستقلة فالعرب أمة من أقدم أمم الأرض وأعرقها في الاستقلال"، ويصل إلى أن السبب في ضعف الأمة الإسلامية يعود إلى ضعف مزايا أمة العرب ولغتها وإهمال عظم شريعتها و"كل ذلك لعدم وجود دولة مستقلة لها"، لأنه "يستحيل أن تتقي أمة بغير دولة"[١].

وهنا يجب أن نميز ضمن ما أسميته بالتموّج لكي لا أقول بالتناقض والتنقل بين عدة مواقف ضمن فترات وليست مراحل، فهناك فترة الحماس للثورة العربية وفترة الحماس للمشروع الهاشمي، وهنا أميز بين التقرب والتقارب وأنا أفضل مصطلح التقارب لانسجام ما يحلم به مع بؤرته المركزية، لذلك نجده مع الثورة العربية ومع الشريف حسين في حماس ثم بعد ذلك في الاختلاف. وهذا موضوع يستحق الاهتمام لأن الشيخ رضا بنزعته التوفيقية حاول بأكثر من طريقة أن يجد حلاً للنزاع بين الهاشميين والسعوديين، وكان يعدّه خطراً على مشروعه الأساسي وهو الدولة العربية المستقلة. وفي فترة العشرينات تحمّس الشيخ رضا للأمير فيصل وترشيحه لرئاسة الدولة السورية. وفي الثلاثينات يعود من جديد المشروع الهاشمي ويدعو بحماس للعمل لاتحاد سوريا والعراق طبعاً تحت حكم الملك فيصل، لذلك من الصعب تصور أن هناك موقفاً واحداً.

ولكن في ذلك الوقت (١٩١٧-١٩١٨م/١٣٣٥-١٣٣٦هـ) أخذت تبرز تيارات مختلفة بين العاملين لأجل الاستقلال عن الدولة العثمانية، سواء فيما يتعلق بحدود الدولة (عربية أو سورية أو لبنانية محضة) أو بنوع نظام الحكم فيها (دينية أو مدنية/ علمانية). وفي هذا الإطار فقد شارك رشيد رضا في أيلول ١٩١٨ بتأسيس أهم

[١] رضا، محمد رشيد. المسألة العربية، **المنار** ٢٠، ج١، القاهرة، ٢٠ يوليو ١٩١٧م، ص٥٣.

حزب للشاميين في مصر (حزب الاتحاد السوري)، الذي قام رضا بوضع مسودة برنامجه وأصبح نائبا لرئيسه ميشيل لطف الله[1]. ويلاحظ هنا أن رضا وجد نفسه في توفيقية جديدة سواء بين التيارين العروبي الواسع والإقليمي الضيق، أو بين التيار الإسلامي/ الديني، والتيار المدني/ العلماني. وجاء هذا الحزب حلاً وسطاً بين المنادين بدولة عربية واسعة؛ إذ نادى الحزب بمفهوم استقلال أقاليم سوريا واتحادها في دولة واحدة، كما تبنّى الحزب مفهوم الحكومة المدنية (العلمانية) للدولة الجديدة التي يسعى إليها، وذلك تحت تأثير الغالبية (من المسلمين والمسيحيين) التي كانت تدعو إلى التحديث على أسس غربية. وعلى الرغم من تحفظ رضا فيما بعد على هذا الموقف إلا أن وجوده في زعامة الحزب قد أعطى هذا الحزب أهمية معينة وسمح له أن يشارك في بناء الدولة العربية الحديث التي أعلنها في دمشق الأمير فيصل في ٥ تشيرين الثاني ١٩١٨م.

وتجدر الإشارة إلى أن الإعلان المذكور قد ركز على تأسيس "حكومة عربية دستورية" تقوم على قاعدة العدالة والمساواة لجميع الناطقين بالضاد على خلاف مذاهبهم وأديانهم، وهو ما أعطى إشارة واضحة إلى طبيعة الدولة القادمة على الطريق التي كانت "حديثة" مقارنة مع المفاهيم التقليدية العثمانية الطويلة[2].

وفي هذا الإطار كان أركان "حزب الاتحاد السوري" قد انتقلوا إلى دمشق بعد إعلان تأسيس الحكومة/الدولة العربية، وانضموا إلى "حزب الاستقلال" الواجهة العلنية للجمعية العربية الفتاة، الذي كان بمثابة الحزب الحاكم في الدولة الجديدة. وقد انتخب رشيد رضا في أيار ١٩١٩/ عضواً للمؤتمر السوري، الذي كُلّف بوضع دستور للدولة الجديدة، ثم انتخب نائباً لرئيس المؤتمر لدى افتتاحه في ٣ حزيران ١٩١٩م وأخيراً رئيساً له منذ ٥ أيار ١٩٢٠م.

---

[1] للمزيد حول هذا الحزب انظر: د. سهيلة الريماوي.

[2] للمزيد حول ذلك انظر:
Philip S. Khoury, *Urban Natables and Arab Nationalism*, Cambridge, 1983, pp. 75-81.

وكلف هذا المؤتمر فور افتتاحه بوضع دستور للدولة الجديدة، إلا أن هذه المهمة لم تكن سهلة نتيجة للتباين الكبير بين التيار التقليدي الذي كان يمثله العلماء، وتيار التحديث الذي كان يمثله المتعلمون الجدد[1]. وهذا ما حدث في الجلسة الثانية للمؤتمر، حين اعترض علماء دمشق على خلوها من البسملة فقابلهم النواب الآخرون وكلهم من خريجي المعاهد الحقوقية والعلمية العالية بأن "الأمة تتطلع إلى فجر جديد تتجلى فيه فكرة تأسيس حكومة تتفق وروح العصر لا دخل فيها للدين، فتبقى الأديان السماوية في حرمتها وقداستها وتسير السياسة في انطلاقتها حسب ما تقتضيه مصلحة الوطن أسوة بالأمم الراقية[2].

وفيما يتعلق بالموضوع الأول وهو العلاقة بين الدين والدولة تجدر الإشارة إلى أنه قد أثير أولا في جلسة ٧آذار ١٩٢٠م التي خصصت لإعداد قرار باستقلال سورية. فقد اقترح بعض الأعضاء من غير المسلمين أن ينص في قرار المؤتمر على أن حكومة سورية لا دينية، ووافقه بعض المسلمين وعارضه آخرون، مقترحين أن ينص فيه على أنها حكومة عربية وإسلامية ودينها الرسمي الإسلام. وحين احتدم الخلاف بين الطرفين تدخل رشيد رضا باقتراح السكوت عن هذه المسألة؛ لأنه "إذا أعلنت لا دينية يفهم منها جميع المسلمين أنها حكومة كفر وتعطيل لا تتقيد بحلال وحرام، ومن لوازم ذلك أنها غير شرعية فلا تجب طاعتها ولا إقرارها بل يجب إسقاطها عند الإمكان"[3]. وقد وافقت أغلبية الأعضاء على هذا الاقتراح والاكتفاء باشتراط أن يكون دين ملكها الرسمي هو الإسلام. وبعد إعلان استقلال سورية في اليوم التالي (٨ آذار ١٩٢٠) بدأ المؤتمر بمناقشة مواد مشروع الدستور الجديد. وقد تأخر إقرار المادة الأولى التي تتعلق

---

[1] يورد رضا في مذكراته عن طبيعته / تركيبة المؤتمر السوري أنه "كان فيه العدد الكافي من دارسي علم الحقوق وأصول القوانين".

[2] الحكيم، يوسف. **سورية والعهد الفيصلي**، بيروت (دار النهار)، ١٩٦٦م، ص٩٣.

[3] رضا، محمد رشيد. العبره بسيرة الملك فيصل، **المنار**، مجلد ٤٣ جزءاً، القاهرة، ١٩٣٤م، ص٩٦.

بنظام الحكم حتى ١٢ تموز ١٩٢٠، حيث جاءت منسجمة مع نتيجة المناقشة التي دارت حول ذلك في ٧ آذار ١٩٢٠. وهكذا فقد تضمنت المادة الأولى أن "حكومة المملكة السورية العربية حكومة مدنية نيابية عاصمتها دمشق ودين ملكها الإسلام". أي أن العلاقة بين الدولة والدين (الإسلام) انحصرت في دين ملكها فقط[١].

أما فيما يتعلق بالموضوع الآخر وهو الحقوق السياسية للمرأة فقد دارت حوله مناقشات حامية أكثر وأخذت حيزاً أكبر من الجلسات خلال نيسان ١٩٢٠. وقد ثار النقاش نتيجة لإصرار بعض النواب على النص صراحة على مساواة المرأة بالرجل سياسياً ومدنياً وتمثيلاً وانتخاباً، مما أثار معارضة مضادة من علماء دمشق الذين قدموا مذكرة باسمهم تعارض إعطاء المرأة حق الانتخاب، ومع هذه المناقشات، التي تزامنت مع تولي رضا رئاسة المؤتمر، تبلورت أغلبية لصالح إقرار المساواة السياسية للمرأة مع الرجل وحقها في الانتخاب والترشيح، إلا أن هذه الأغلبية اكتفت بتسجيل انتصارها في المحاضر لكي لا تثير "العامة" في الخارج، والإبقاء على النص الوارد في مشروع الدستور الذي يشمل في المطلق الرجل والمرأة. فقد نصّت المادة (١٠) على أن "السوريين متساوون أمام القانون في الحقوق والواجبات"، بينما نصت المادة (٧٨) على أنه "لكل سوري أتم الأربعين من سنه و لم يكن ساقطاً من الحقوق المدنية حق في أن يكون نائباً"[٢].

إلا أن هذه الدولة، التي لم يكن قد اكتمل بعد إقرار مواد دستورها، سقطت بسرعة أمام تقدم الجيش الفرنسي بعد معركة ميسلون في ٢٤ تموز ١٩٢٠، واضطر رضا وغيره من رجال هذه الدولة مغادرة دمشق في أكثر من اتجاه. وقد اجتمع هؤلاء

---

[١] جريدة "العاصمة" ، عدد ٤١، دمشق ٥١ تموز ٢٩١، ص٢.

[٢] دروزة، محمد عزة. **مذكرات محمد عزة دروزة**، ج١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م، ص٩٣. قاسمية، وخيرية . **الحكومة العربية في دمشق بين ١٩١٨م–١٩٢٠م**، بيروتك المرسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٢م، ص٢٩٢–٢٠٠.

من جديد في جنيف خلال صيف ١٩٢٠ بمناسبة انعقاد الجمعية العامة لعصبة الأمم وعقدوا المؤتمر السوري-الفلسطيني لإثارة قضية الدولة السورية المحتلة أمام عصبة الأمم. وتجدر الإشارة إلى أن هذا المؤتمر، الذي انتخب فيه رشيد رضا نائباً للرئيس (ميشيل لطف الله) قد توصل في ٢١ أيلول ١٩٢١م إلى وجوب الاعتراف بالاستقلال الكامل لسوريا ولبنان وفلسطين، والاعتراف بحق هذه البلاد أن تتحد معاً في حكومة مدنية نيابية مسؤولة أمام مجلس نيابي ينتخبه الشعب، وأن تتحد مع باقي الدول العربية المستقلة في شكل ولايات متحدة. [١]

ويبدو أن سقوط الدولة السورية قد دفع رشيد رضا إلى مراجعة هذه التجربة التي خاضها، والعودة إلى الأصل الذي انطلق منه الممثل فيه الدولة العربية، وذلك على الرغم من انشغاله طيلة العشرينات بموضوع الخلافة فألّف كتابه (الخلافة أو الإمامة العظمى، القاهرة ١٣١٤هـ/١٩٢٢م) ومشاركته في المؤتمرات التي خصصت لذلك (مؤتمر القاهرة ١٩٢٦ ومؤتمر مكة ١٩٢٦ ومؤتمر القدس ١٩٣١). وهكذا فقد نشر في نهاية العشرينات مشروعاً "لتوحيد بلاد العرب" للمؤلف الإنجليزي غوردون كاننج تضمن عقد مؤتمر في القاهرة يدعى إليه مندوبون من جميع البلاد العربية وتشكيل مجلس دائم يكون مقره في القاهرة أو جدة أو دمشق واتخاذ إجراءات محددة لـ"توحيد الأمة العربية" ويتوج الأمر بعقد "معاهدة ومحالفة بين سلطات الاتحاد العربي والإمبراطورية الإنكليزية"[٢]. وربما يلفت النظر في هذا المشروع، بالاستناد إلى تجربة الدولة العربية ١٩١٨-١٩٢٠، أن رضا يمتدح هذا المشروع لما فيه من "آراء حكيمة في إمكانية الجمع بين مصالح الإنكليز والعرب" لأن صاحب المشروع ينطلق من "أن

---

[١] لدينا تفاصيل مهمة حول هذا المؤتمر، والخلافات التي عصفت بأطرافه وصولاً إلى الاتفاق على البيان الذي قدم إلى عصبة الأمم في ١٢ أيلول ١٩٢١م. محمد رشيد رضا، الرحلة الأدرية، **المنار**، مجلد ٢٢، القاهرة ٢٢٩١، ص٤١١-٢١٠.

[٢] كاتنج، الكبتن غوردون. الانتداب في البلاد العربية، **المنار**، مجلد ٣، جزء ٨، القاهرة، ٣٠ رمضان ١٩٤٨م/ ١ مارس، ١٩٣٠م، ص ٧٠٦.

العرب يجب ألا يتصورا وهم يتصورون أنه يتسنى لهم الوصول إلى هذه الغاية بغير مساعدة من الغرب"، وبالتحديد لا بد "لكي ينتج هذا المشروع خير النتائج الحصول على تعضيد إنكلترا ومعاونتها". وفي الحقيقة إن تبرير رضا لهذا التعاون مع إنكلترا لأجل الاستقلال والاتحاد العربي، إنما ينطلق من "حتمية" الوحدة العربية؛ لأن "جميع أهل الرأي والمكانة في الأقطار السورية والعراقية والحجازية والنجدية متفقون على بذل الأنفس والنفائس في سبيلها" سواء "بالسلم والمودة" وهذا الأفضل للطرفين، أو "بسفك الدماء" وهو ليس لمصلحة الطرفين حسب رأيه[1]. وفي تطور لاحق وأخير في أفكار رشيد رضا ومواقفه نجد أنه قد تحمس بعد نشر هذا المشروع للعمل على إنجاز الوحدة بين سورية العراق منذ ١٩٣٠-١٩٣٤ لكي تكون نواة الوحدة العربية التي كرس لها سنواته الأخيرة.

خاتمة:

على الرغم من أن محمد رشيد رضا يصنف في الدراسات الحديثة ضمن مسميات مختلفة (رائد الإصلاح، رائد التجديد الديني، رائد السلفية الحديثة إلخ) إلا أن الورقة ركزت على جانب محدد في فكره ومواقفه وحركيته يتعلق بالعروبة حصراً.

وفي هذا الإطار فقد تتبعت الورقة الأولى الأفكار الواردة في مقالاته المبكرة في "المنار" حول العروبة والإسلام وما فيها من جدة بالنسبة إلى ذلك الوقت، وحاولت أن تربط بين هذه الأفكار ومواقفه الجديدة / المتغيرة من الأحداث اللاحقة (الثورة على السلطان عبد الحميد الثاني، سلطة الاتحاد والترقي، الثورة العربية) التي كانت مهمة لمصير المنطقة بشكل عام في ١٩١٨م.

---

[1] المرجع السابق، ص ٩٠٦.

وقد أبرزت الورقة بشكل خاص الجانب الحركي في شخصية رشيد رضا فيما يتعلق بالسعي إلى تحقيق هذه الأفكار الجديدة على أرض الواقع، وبالتحديد فيما يتعلق بمساهمته في تأسيس الأحزاب العروبية الجديدة وبناء الدولة العربية الجديدة التي أعلنت في دمشق في أواخر ١٩١٨م. ويلاحظ هنا أن رشيد رضا لعب دوراً مهماً في هذا المجال سواء من خلال المنصب الذي تولاه (نائب رئيس المؤتمر السوري/ البرلمان ثم رئيساً له) أو من خلال تدخله في النقاشات حول الاتفاق على الأسس الرئيسة للدستور الجديد للدولة (العلاقة بين الدين والدولة، حقوق المرأة إلخ).

ومع أن هذه الدولة قد انهارت في صيف ١٩٢٠م أمام الاحتلال الفرنسي إلا أن الورقة تتبعت أفكار ومواقف رشيد رضا حول العروبة وانتهت إلى أنه في أواخر حياته اهتم وعمل بنشاط لتحقيق الوحدة بين العراق وسوريا كنواة للوحدة العربية التي كان يميل إليها.

الباب الرابع

محمد رشيد رضا والإصلاح السياسي

- الفصل الأول: الإصلاح السياسي الشرعي عند رشيد رضا، د. محمد خروبات.
- الفصل الثاني: الإصلاح السياسي عند رشيد رضا، أ. أحمد علي سالم.
- الفصل الثالث: رؤية رشيد رضا للإصلاح السياسي في الدولة العثمانية، د. أنيس الأبيض.

الفصل الأول:

الإصلاح السياسي الشرعي عند الشيخ محمد رشيد رضا

د. محمد خروبات(*)

مقدمة:

تحتوي هذه المقدمة على تقديمين: الأول في الإشكال العام للموضوع، والثاني في بسط عناصر الموضوع.

التقديم الأول: الإشكال العام للموضوع:

الحديث عن السياسة الشرعية عند رشيد رضا هو حديث يجلّي حقيقة الإصلاح السياسي في فكره، كما يجلّي حقيقة السياسة الشرعية نفسها وذلك بإبراز خصائصها ومقوماتها ومقاصدها، ناهيك عن مصادرها ومراحلها التاريخية، وهذا كله أو بعضه هو الذي يكشف عن مرتكزاتها قي إصلاح أمور البشر، ومع رشيد رضا تتبلور مفاهيم هذه السياسة، ويتحرك مجال التنظير لأمورها العامة لا سيما الأحكام الشرعية العملية التي تنتظر الحياة بسريانها في واقع الأمة. ومن هنا فالحديث في هذا الموضوع هو الحديث عن كل شيء في دعوة الإصلاح عنده في فكره رحمه الله، حيث يذكره بمسميات متباينة على مستوى اللفظ لكنها لا تشير إلا إلى معنى واحد وهو المعنى الذي قصدناه بـ (السياسة الشرعية)، فتارة يسميه بـ"الإصلاح الإسلامي والهدي المحمدي"(١) وتارة أخرى يسميه بـ"الشرع الإسلامي والإصلاح المحمدي"(٢)، وأحيانا

(*) دكتوراه في علوم السنة النبوية، جامعة القاضي عياض بمراكش، أستاذ بكلية العلوم والآداب، جامعة القاضي عياض.

(١) رضا، محمد رشيد، حقوق النساء في الإسلام، بتعليق ناصر الدين الألباني، طبعة المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، ص١٤٨.

(٢) المرجع السابق، ١٤٩.

يطلق عليه "الإصلاح المحمدي العظيم"[1]، وأحيانا أخرى ينعته ب"الإصلاح الإسلامي المحمدي"[2]، واقرب نعت إلى معنى مصطلحنا السابق هو النعت الذي استعمله في سياق كلامه عن العروة الوثقى التي استمد منها توجهه السياسي المباشر، والذي سماه بـ"الإصلاح السياسي العام"، يقول: "وأكبر أثرها عندي -أي العروة الوثقى- أنها هي التي وجهت نفسي في الإصلاح الإسلامي العام"[3].

عاش رشيد رضا في فترة عصيبة من التاريخ، فالخلافة الإسلامية المركزية في إستانبول تنهار شيئا فشيئا، والحكم العثماني قد تقهقر في الأقاليم والولايات، وبدأ الاستعمار يعم العالم الإسلامي كله، و محاولة ابتلاع أرض فلسطين واغتصابها تسير بخطى حثيثة ومدروسة، وتخاذل الأمراء والولاة والحكام في القيام بالواجب قد عم وطم، وشاعت الدسائس والمؤامرات والخيانات، وتفاقم الوضع الداخلي بالحروب المستمرة التي غيرت من خريطة العالم الإسلامي. وكل هذه العوامل أدّت إلى تبدد وحدة المسلمين وتشتت كلمتهم وتمزيق جغرافيتهم التي كانت موحدة، وقد تبع هذا تغيير في العقليات، وتغيير في أحكام الإسلام، هذا هو الجو الذي تنفس فيه رشيد رضا، وهو جو مكنه من أن يعي موقعه كمصلح، وإنه ما وجد في داخل هذه الأزمة العارمة إلا للإصلاح، إصلاح الوضع الداخلي لمصر في صلة الشعب بالسلطة المحلية، وفي صلة السلطة المحلية والشعب بالاستعمار الإنجليزي، وفي صلة مصر بأطرافها كاملة بالسلطة المركزية في الأستانة، وفي صلة مصر بسائر الأقطار العربية التي تتحرك لأجل الانفصال كلبنان وسوريا وغيرهما.

---

(١) رضا، محمد رشيد، حقوق النساء في الإسلام، ص٢٠١.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٩.

(٣) العدوي، إبراهيم أحمد، رشيد رضا الإمام المجاهد، المؤسسة المصرية العامة، ص ٧٧.ويسميه ايضا بـ"الإصلاح المحمدي العام "، وهو الموضوع في عنوان كتابه "حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام".

ثم هناك قضايا أخرى تبدو أكثر أهمية في وحدة الصف و لمّ الشمل وهي التأليف بين مكونات المجتمع المصري كفئات النصارى والمعلمين في المدارس التبشيرية، وفئات طلاب العلم فيها، وفئات طلاب العلم الشرعي في الأزهر، والتوفيق بين الفئة المسلمة التركية المتمردة على السلطنة العثمانية والفئة العربية المسلمة التي يخلص بعضها للسلطنة والبعض الآخر هو واقع في مهاوي الفئة التركية المتمردة. كل هذه قضايا باشرها من موقع الإصلاح؛ ولذلك ختم إحدى مقالاته في المنار بقوله تعالى من سورة هود: ﴿إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت، وما توفيقي إلا بالله﴾[1] (هود: ٨٨).

التقديم الثاني: في عناصر الموضوع:

سنحاول في هذا البحث أن نجلي حقيقة الإصلاح السياسي العام عند رشيد رضا الذي يتم وفق مرتكزات السياسة الشرعية التي هو شيخ فيها[2]، وذلك من خلال بحث العناصر الآتية:

أولاً: المؤهلات التي ساعدته على خوض غمار الإصلاح السياسي، وهذه المؤهلات تبدو واضحة في عمله السياسي، إذ بدونه يقع التقصير في هذه الجهة أو تلك.

ثانياً: مجلة المنار التي أطل بها على الواقع بعين الفحص والسبر، ودورها في إيصال كلمة "الإصلاح" إلى العقول والقلوب، وسيبقى رشيد رضا حيا في ساحة الإصلاح ما بقيت مجلة المنار.

ثالثاً: موقعه من الظاهرة الإصلاحية العامة، فرشيد رضا هو امتداد طبيعي لجهود سابقة، وصوته في الإصلاح السياسي هو جزء من أصوات كثيرة ومتعددة الاتجاهات والمشارب، فلا بد من تحديد موقعه منها، وبيان موقفه من تبايناتها واختلافاتها.

---

(١) المنار، مج١٢، ج١٢، يناير، سنة١٩١٠، مقال بعنوان: "العرب الترك: واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا".

(٢) (شيخ) هنا هي بالمعنى العلمي الشرعي في اصطلاح أهل الأصول والفقه.

رابعاً: ما هي السياسة الشرعية التي خاض غمار الإصلاح السياسي من منظورها؟ ما درجة علمه بها وفقهه فيها؟ كيف ذاد عن حوضها ؟ وكيف عالج سلبيات العاملين في حقلها..؟ الجواب عن هذه الأسئلة يتضمنه هذا العنصر الذي يوضح المقاصد التي نرمي إليها في بحث الموضوع.

خامساً: شمولية الإصلاح عنده وعموميته، وهما عنصران من عناصر الشريعة الإسلامية، وخاصيتان من خصائصها، ومن خصائصها على الجملة العناية بالضرورات الخمس التي تتحدد في المحافظة على النفس والعقل والدين والنسل والمال، لذلك فجلّ القضايا التي دعا إليها في إصلاحه السياسي تدخل في الضرورات الخمس.

سادساً: السياسة التي تكلم فيها هي السياسية العامة، السياسة التي لا تستثني قضية من القضايا سواء أكانت محلية أم عالمية، داخلية أم خارجية.. غير أن الكلام في سياسة من هذا النوع يتطلب الحكمة والبصيرة، وهذه هي التي تضفي على الفكرة السياسية طابع التوازن.

سابعاً: الموضوعات السياسية التي تكلم فيها، وهي موضوعات تدل على صلته بالواقع، وحسن فقهه لقضاياه، فالموضوعات هي من صميم مشاكل الأمة في ذلك العصر مثل: الخلافة والشورى والثورة والاشتراكية، وهناك موضوعات أخرى كثيرة مثل الربا والتجارة والثروة والمال والدعوة إلى إصلاح التعليم واللغة العربية بما فيه وضع المدارس التبشيرية الحرة وقضية حقوق المرأة والصحافة.. لكننا عدلنا عن الكلام فيها وأبقينا على ما له صلة ب"الإصلاح السياسي".

المبحث الأول- مؤهلاته في العمل السياسي:

هناك مؤهلات ساعدت رشيد رضا على شق طريق الإصلاح العام، وأثّرت في وجهه الفكري السياسي الشرعي، نذكر منها سبعة مؤهلات، وهي كالآتي:

١- نسبه إلى آل البيت، فهو ينتمي إلى فرع الحسين بن علي بن أبي طالب، وكان يلقب نفسه "الحسيني"، ومعلوم أن أصول السياسة الشرعية إنما تمتد في سنة النبي وآل بيته الأطهار وصحابته الراشدين الأخيار، وهذه ميزة انعكست على أسرة رشيد رضا التي اشتهرت بالرئاسة الدينية، فقد عهدت رئاسة بيت "آل الرضا" إلى والده علي الرضا، وهذا يجلي حقيقة أخرى وهي أن دعوته إلى الوحدة بين المذهبين الشيعي والسني إنما تمت من موقع جدارة انتسابه إلى أصول المذهبين.

٢- ورثت أسرته -أبّاً عن جد- المنزلة الرفيعة، وحب الكرم وحسن الضيافة ولطافة الاستقبال، كما ورثت الهيبة والتقدير والاحترام والشرف عند السلاطين وولاة الأمور، فقد عاصر عصر السلطان العثماني وحيد الدين خان الذي كان يبعث إليه ببراءات، وهذه البراءات السلطانية تسلسلت من سلاطين بني عثمان إلى آل بيت رشيد رضا، كان آخرها البراءة السلطانية لوحيد الدين التي كانت قبل الحرب العامة[1].

٣- العلم الشرعي الذي ضرب فيه بسهم وافر، فقد كان رحمه الله جامعا لعلوم الشريعة كلها، يجدر بنا أن نشبهه بعباقرة الإسلام الكبار من أمثال الشافعي والغزالي والسيوطي وابن تيمية وابن القيم.. ومعلوم أن من لا حظ له من علوم الإسلام الأساسية لا حظ له في إصلاح الأمة وتوفير رغباتها والتعبير عن حاجاتها الكبرى.

٤- التقوى والورع والزهد وكرم النفس والعزة والإحجام عن المعاصي والإقدام على فعل الخير، لا نعلم -في حدود ما نعلم- أن أحدا غمزه في أخلاقه، أو تكلم في ورعه وتقواه.

---

(١) أرسلان، شكيب، السيد رشيد رضا وإخاء أربعين سنة ، دمشق، ١٩٣٧، ص٢٤.

٥- التفتح والتسامح، وهما دعامتان أساسيتان للسياسة الشرعية، فأية سياسة ليست متفتحة هي سياسة مغلقة على نفسها، لا تجني من انغلاقها سوى العصبية والعرقية والمركزية، وأية سياسة ليست متفتحة فهي عدوانية وقاتلة، ولا يمكن لأية سياسة هذا نوعها أن تحيى في الوجود. وإذا كانت هذه خاصية من خصائص السياسة الشرعية فهي خصلة أساسية في المفكر الإسلامي السياسي، وكان رضا على هذه الخصال، يبين لنا ذلك فيقول: "إنني منذ دخلت سن التمييز أرى في دارنا وجهاء النصارى من طرابلس ولبنان، بل أرى فيها القسوس والرهبان، ولا سيما في أيام الأعياد، وارى الوالد يجاملهم كما يجامل من يزوره من الحكام ووجهاء المسلمين، ويذكر ما يعرف من محاسنهم في غيبتهم بكل إنصاف، وقد كان هذا من أسباب دعوتي إلى التساهل والوفاق وتعاون جميع أهالي البلاد"[١].

٦- سعة اطلاعه على المصادر الأجنبية، وهذه المصادر ما كان فيها مفيدا أقره وبنى حكمه عليه، وما كان مخالفا للمعقول والمنقول ردّه وعلق عليه[٢]، نذكر على سبيل المثال لا الحصر كتاب "الخلافة" لسير ويليام موير المطبوع سنة ١٩٢٤م وهو المصادف لسقوط الخلافة في تركيا، وكتاب "الإسلام"، للأستاذ أوجيست مولر[٣]، وكتاب "محمد وخلفاؤه"، للأستاذ واشينجتون إيفرنج[٤]، وغير ذلك، ومما هو جدير بالانتباه هو أنه كان يطالع بعضها باللغة الإنجليزية.

٧- تأثره في الفكر السياسي برجلين كان لهما اثر كبير في حياته السياسية، هما:

---

(١) العدوي، رشيد رضا الإمام المجاهد، ص:٢٢. التساهل الذي يذكره الشيخ هنا ليس من النوع الاعتباطي ولا الوفاق من النوع السلبي، وذلك أن دليله في التساهل ومرشده إلى الوفاق هو الشرع وأحكامه.. فبقدر ما كان متساهلا ومتسامحا وداعيا إلى التأليف والوفاق بين الأديان كان مناظرا لهم بالحجة الشرعية، فاضحا لشبه النصارى وعقائدهم المدخولة، وقد ألف في نقدهم كتابا بعنوان: "شبهات النصارى وحجج الإسلام"، صدر عن مطبعة نهضة مصر - الطبعة الثالثة - ١٣٧٥هـ /١٩٥٦م.

(٢) راجع ردوده على المستشرق "موير" في كتابه: "أبو بكر الصديق أول الخلفاء الراشدين"، دار الكتب العلمية - بيروت - طبعة ١٩٨٣م، ص٧٥ و ١٣٩.

(٣) "أبو بكر الصديق أول الخلفاء الراشدين "، ص:١٩٨.

(٤) المرجع السابق، ص٢٢- ٢٣.

أ- جمال الدين الأفغاني: (١٨٣٨م - ١٨٩٦م)[١]، هذا الرجل شغف برأيه وأحبه حبا شديدا وإن لم يره، و معلوم أن توجه هذا الأخير هو التوجه السياسي التي تمثل في المسائل الآتية:

١- بث الروح الإسلامية في الشرق حتى ينهض بثقافته وعلمه وتربيته وصفاء دينه وتنقية عقيدته من الخرافات، وتحرير أخلاقه مما علق بها من الرذائل والأمراض مع استعادة العزة والكرامة.

٢- إصلاح حال الدولة القائمة أو الثورة عليها إذا اقتضى الحال وإن كان الخيار الثاني هو الخيار المفضل خيار الثورة لأجل التغيير.

٣- مناهضة الاحتلال الأجنبي حتى يعود الاستقلال إلى الأقطار الشرقية، وعلى الدولة العربية أن ترتبط فيما بينها برباط ما لتتحدى الأخطار المحدّقة بها[٢].

لقد عرف جمال الدين باهتمامه بالسياسة وبالعمل السياسي أكثر من أي اهتمام آخر، وقد وصفه بذلك تلميذه ورفيقه في الكفاح محمد عبده فقال: "وكان قادرا على النفع العظيم بالإفادة والتعليم، لكنه وجه كل عنايته إلى السياسة فضاع استعداده هذا"[٣].

ب- محمد عبده: (١٨٤٥م - ١٩٠٥م)[٤]: يقولون إن توجه محمد عبده إنما هو توجه إلى الإصلاح التعليمي والتربوي فحسب، وهذا غير صحيح، فتوجهه إلى التربية والتعليم إنما جاء من الإصلاح السياسي الذي قضى فيه عمرا طويلا بصحبة شيخه

---

(١) الصعيدي، عبدالمتعال، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، ترجمة الأفغاني، مكتبة الأهرام، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٣٧٠-٣٧٣.

(٢) أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، بيروت، دار الكتاب العربي، ص١٠٦- ١٠٧.

(٣) درينقة، محمد أحمد، السيد محمد رشيد رضا: إصلاحاته الاجتماعية والدينية، مؤسسة الرسالة، لبنان، ١٩٨٦م، ص٢٦.

(٤) "المجددون في الإسلام"، للصعيدي، ترجمة محمد عبده، ص٣٩٩-٤٠٥.

الأفغاني، وكان يصدر معه مجلة "العروة الوثقى" التي تضمنت دعاوى كثير في الإصلاح السياسي[1]، وعن طريقها تعرف رشيد رضا على حقيقة هذا الإصلاح، غير أنه لم يشرع فيه عمليا إلا بعد موت شيخه محمد عبده الذي غير توجهه الإصلاحي في المراحل الأخيرة من عمره، وبالضبط لما دخل القاهرة عام ١٨٨٣م.

وكان الإصلاح السياسي عند عبده من الأولويات التي رسخها فيه الأفغاني، تمثل هذا الإصلاح في المجالات الآتية، وهي المجالات الحيوية في هذا العصر:

١- الاشتراك في الثورة العرابية ودعمها، بل كان من كبار زعمائها، وبسببها كان من المغضوب عليهم، غير أن الخديوي صفح عنه لما عاد إلى مصر لما اتصف به من الحلم وكرم الخلق.

٢- محاربة الاستعمار الإنجليزي، وهذه المحاربة تتمثل في التحريض السياسي ضد تواجده فوق الأراضي الإسلامية، وكانت العروة الوثقى منبرا لكل هذه الأنشطة.

لكنه وبعد تجربة مريرة عاشها، غيّر خطه الإصلاحي كلياً، حيث رأى ما هو أجدر بالإصلاح وأنفع وهو الإصلاح التعليمي والتربوي، وهناك قال قولته المشهورة (أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيال يخطر في بالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم السياسة، أو يحب أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس، وسائس ومسوس)[2].

---

(١) صدر العدد الأول من "العروة الوثقى" في ١٥ من جمادى الأولى ١٣٠١ هـ/١٣ مارس ١٨٨٤، مديرها المسؤول هو جمال الدين الأفغاني، ومحررها الأول هو محمد عبده، أعاد طبعها وإخراجها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، العدد الأول عام ١٤٠١ هـ/١٩٨١م.

(٢) رشيد رضا الإمام المجاهد، ص٢١٦-٢١٧.

كانت هذه جملة من المؤهلات ساعدت رشيد رضا بشكل أو بآخر على ولوج العمل الإصلاحي في صيغته السياسية التي تنبني على شرع الإسلام، و لم تكن فكرته الإصلاحية سوى مظهرا من مظاهر تأثير الواقع الذي عاش فيه، غير أن هذا التأثر لم يصل إلى حد الانجراف مع سلبيات الواقع ومشاكله، بل وقف منه الموقف الذي كان ملائما ومتلائما مع منحاه الإسلامي، والطبيعي أن ينتظر المسلمون من رجل كهذا إنارة الطريق المظلمة بالجهل والظلم والفساد، وتوجيههم نحو سبل الفلاح والرشاد، ويمكن للباحث -لأي باحث كان- أن يقر بحقيقة واضحة وهي أن الشيخ رحمه الله كان على اطلاع تام بمختلف التيارات الفكرية والأنظمة السياسية القائمة، واعيا برغبات الأمة نحو الخير والسعادة. ومما زاد من توسيع أفقه السياسي أنه كان على دراية بطرق الفساد وأوجه الضلال التي استشرت سمومها في جسم الأمة.

المبحث الثاني- المنار ودورها في الإصلاح السياسي:

في الوقت الذي عاد فيه محمد عبده إلى مصر بنَفَس جديد في الإصلاح، وبطريقة مختلفة عن المرحلة السابقة، نرى تلميذه رشيد رضا يعقد العزم على الهجرة إلى مصر ليؤسس مجلة يبدأ من خلالها إصلاحاته العامة، هكذا دخل رضا مصر قادما إليها من بيروت بتاريخ ٨ رجب من سنة ١٣١٥هـ الموافق ٣ يناير من عام ١٨٩٨م، وهذا تاريخ ملائم لبداية العمل السياسي، حيث صدر في السنة نفسها -في ١٥ مارس- العدد الأول من مجلة "المنار"بمباركة محمد عبده وبمساعدته، ومكثت من هذا التاريخ إلى سنة ١٩٠٥م تُولّي أمرها إلى "الإصلاح الديني"؛ لأن الأستاذ الإمام كان حريصا على عدم تدخل الجريدة في السياسة مباشرة[1]، في سنة ١٩٠٥م توفي محمد عبده، فانخرط رضا بعدها في العمل السياسي العام، ومما زاد من تقوية عزيمته أن صدى حركة (تركيا الفتاة) بدأ يتسع إلى الخارج، فبادر رضا إلى تأسيس جمعية (الشورى

(١) لكننا نراه من صميم العمل السياسي الشرعي، لأن السياسة التي كان عبده حريصا على عدم طرقها هي من النوع الذي تكلمنا عليه في العنصر السابق، انظر (مؤهلاته في العمل السياسي).

العثمانية) التي مكنته من إصدار مقالات في الاستبداد وسياسة السلطان عبد الحميد وحكم الشورى وطرق إصلاح الدولة العثمانية.

وعمرت المنار عمرا يناهز سبعا وثلاثين سنة، من سنة ١٨٩٨م إلى عام ١٩٣٥م، وهو عمر ظهرت فيه أحداث سياسية جسام كان أكبرها انهيار الإمبراطورية العثمانية والقضاء على خلافتها، وظهور الثورة البلشفية الاشتراكية الشيوعية في روسيا التي قضت على النظام القيصري المستبد والمعتدي على حدود الإمبراطورية الإسلامية، وما جرى بين حركة نجد وحركة الحجاز حول تولي الزعامة على مقدسات المسلمين وتدخل الاستعمار الإنجليزي في المنطقة، وبروز ظاهرة الانفصال التي استفحلت بشكل ذريع في العالم العربي وفي شرق أوربا، وظهور ظاهرة القومية العربية التي تنظر لمستقبل الدولة الوطنية في العالم الإسلامي على الصيغة العلمانية التي أسس دعائمها مصطفى كمال أتاتورك[1]. وهذا كله كان يخلّف في المجتمع الإسلامي آفات أخلاقية خطيرة، وعللا وأمراضا فتاكة كلها كانت تتجاوب مع الوضع السياسي العام، وكانت مجلة المنار تواكب هذه المشاكل وتتصدى لها بروح علمية وإيمانية وجهادية عالية، ويخطئ من ينظر إليها على أنها مجلة دينية إصلاحية فقط، بل هي -علاوة على ذلك- فكرية سياسية ثائرة على الوضع، تمارس السياسة بمعناها العام ومن منظور السياسة الشرعية التي دخلها رضا من أفق الفهم الفقهي المتميز، وهي بخلاف (العروة الوثقى)؛ لأن العروة الوثقى كانت تخاطب الشعب من الخارج في حين كانت المنار تخاطبه من وسط مشاكله الحية والحيوية، ومما زاد من تألقها أن صاحبها كان عالما بشؤون جزيرة العرب وشؤون أمرائها،وعارفا بظاهرة الحركات العربية بأحوالها وأحزابها وجمعياتها، كما كان واسع المعرفة بأحوال الدولة العلية وما يراد لها من الداخل والخارج، وهذا ما تدل عليه مقالات رشيد رضا في المجلة. والواقع أن مجلة "المنار" هي رشيد رضا، فكل فكره الإصلاحي موجود في هذه المجلة، وكل ما ألفه من كتب مستقلة إنما يوجد كثيره

(١) خروبات، محمد، "الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة في التدافع الحضاري"، مطبعة إيياج، البيضاء، ١٩٩٨، ص٩٦-٩٧.

أو بعضه في المنار[1]، والسبب في ذلك أن المنار ارتبطت بعمر صاحبها فقد توقفت لما توقفت حياته، والفضل يرجع إليه في أنه بهذه المجلة وقف صومعة عالية تخترق حجب السماء الملبدة بغيوم التعتيم الإعلامي والتمويه على الحقائق، وقد وقفت المنار في وجه الصحافة التركية الداعية إلى الانفصال عن العرب وتمجيد القانون الأوربي وإيقاف الاستبداد السلطاني، كما كانت جرائد أخرى في البلاد العربية المشهورة بحرية الصحافة كمصر وسورية تحرك أقلامها لهذا الغرض، وكانت المنار تقف حائلا أمام كل تلك الدعاوى والحقائق المزيفة، لكن بالحجة والدليل وبصيغة مرنة مقبولة حتى وصفت بأنها "لسان حال الإصلاحيين المعتدلين"[2].

المبحث الثالث– موقعه من الظاهرة الإصلاحية العامة:

لم يكن رشيد رضا هو الذي يتكلم وحده عن الوضع السياسي العام للأمة، بل راح المثقفون يتكلمون من مختلف الاتجاهات، فالمسيحيون العرب ينظرون للحالة السياسية العامة والقوميون العرب من المسلمين يتكلمون، والأتراك يخططون لمشروع القومية التركية التي اتخذت من العلمانية طريقا سياسيا جديدا لها، والدولة الوطنية تتكلم عن التحرر بطريقتها وبأسلوبها وبمقاصدها الخاصة التي تحفظ لها البقاء والاستمرارية، والمستشرقون يحللون الوضع بطريقتهم الاستعلائية وبمنهجهم الانتقائي المشوه والكل يتكلم، أما المخلصون من أبناء الأمة، الراغبون في الإصلاح على الطريقة الشرعية مثل الأفغاني وعبده ورضا وأحمد خان في الهند فلهم تصور مختلف للوضع.

يمكن القول إن مرحلة ما قبل سنة ١٩٠٨م كانت فيها آراء الشيخ رشيد رضا تتماشى مع آراء محمد عبده ومواقفه، وهي: مهادنة الاستعمار والانتفاع بمعطياته المادية والحضارية، وهذا الموقف يشكل نقطة افتراق عن الخط السياسي الإصلاحي

(١) غالباً ما كان يصنف رسائله باقتراح من أخيار الناس الذين لهم غيرة عن الدين وعن الإسلام والمسلمين، وقد بين ذلك بنفسه في مقدمة بعض رسائله، انظر مقدمة كتابه "حقوق النساء في الإسلام"، ص٤.

(٢) كوثراني، وجيه، مختارات سياسية من مجلة المنار، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠م، ص٣٦.

الذي رسمه جمال الدين الأفغاني من قبل، دلك أن مشروع هذا الأخير كان مشروعا سياسيا إصلاحيا بالدرجة الأولى، أما رشيد رضا فقد كانت نظرته إلى الإصلاح نظرة عامة، نظرة تأخذ بعين الاعتبار حتى النظرات الإصلاحية الأخرى، وتستنبط الإيجابي من تلك المواقف وتترك السلبي، وقد مكنته هذه الطريقة من أن يقف على حقيقة الدعوات الإصلاحية سواء في مصر أو في خارجها، يدلنا على ذلك الموازنات التي كان يعقدها بين الجهود الإصلاحية لرواد الإصلاح السياسي في عصره كموازنته بين جمال الدين الأفغاني والسيد أحمد خان في الهند[1]، وبين هذا الأخير ومحمد عبده[2]، كل ذلك لأجل اختيار طريق سليم وصحيح، وهو الطريق المركب من إيجابيات المرحلة السابقة.

إن العمل السياسي هو عمل غير كاف في الإصلاح؛ إذ لا بد من إصلاح التعليم والتربية والتوجه إلى إصلاح عيوب المجتمع. وهذه القضايا أهمل منها الأفغاني الشيء الكثير، في حين كان أحمد خان في الهند يوازن في دعوته بين السياسي والتربوي والثقافي والتعليمي وحتى الاجتماعي، لذلك فاق جمال الدين الأفغاني في هذه الأمور وإن فاته جمال الدين في السياسة، وأعتقد أن عزوف محمد عبده عن السياسة في آخر أيامه يأتي من إحساسه بنقطة الضعف في دعوتهما (هو والأفغاني) طيلة تلك السنين، وهو أن المجتمع الإسلامي في حاجة إلى إصلاح تعليمي وتربوي أكثر، وأن العمل السياسي إذا كان بإفراط يمكنه أن يحرق أوراق الإصلاح كلها لما فيه من المخاطرة بالنفس والنفيس، وهذا ما مثلته نهاية جمال الدين الأفغاني على هذه الصورة تماما، وكادت نفس الصورة أن توقف مسار عبده لولا أنه غير المنهج حيث بدأ يرى في الاستعمار نظرة أخرى وهي عوض الحرب والجفاء اللذين لن يعطيا شيئا يمكن أن يكون هناك تعاون جاد ومسؤول يعود على أفراد المجتمع الإسلامي بالنفع، وهنا يتحول (الاستعمار) إلى أداة مُسخّرة في الإصلاح، ولقد أدرك عبده بنظرته التي

(١) كوثراني، وجيه، مختارات سياسية من مجلة المنار، ص٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص٢٨-٢٩.

خضعت لتجارب عديدة أن الحرب والثورة على الاستبداد الداخلي والخارجي أداتها الشعب، جميع أفراد الشعب، وهؤلاء ليسوا في مستوى من العلم والوعي والتربية التي تؤهلهم لخوض غمار الثورة لتغيير الوضع، فلا بد إذا من تربيتهم وتوعيتهم وتنوير فكرهم.. وكان هذا هو السبب الذي جعل الشيخ رضا يميل ميلة عظيمة عن السياسة ويصدر بحقها ما كنتَ رأيتَ.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا لماذا شاطر رشيد رضا محمد عبده في عزوفه عن السياسة؟ وهل السياسة التي ولّى رشيد رضا ظهره عنها بصحبة شيخه هي كل السياسة أو هو عزوف عن جزء منها فقط ؟.

وجوابه أن رشيد رضا في هذه المرحلة كان حديث العهد بصحبة محمد عبده، وكان محمد عبده هو الموجه والمدير لأفكار الإصلاح، وهذا يبين أن رضا كان تابعا لشيخه في كل شيء، ومن جهة أخرى فإن السياسة التي عدلا عنها هي السياسة التي تتعلق بقضية الاستعمار وصلته بالنواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية داخل البلاد، وكذلك في صلته بالسلطة الحاكمة، فكأن رضا يريد أن يفسح المجال للسلطان ليقوم بمهمته، ذلك أنها مهمة تعلو الشعب، وحتى الاستعمار ليس مهيئا لأن يتحاور ويتذاكر مع أي طرف كان سوى أن يأتي من جهة السلطان أو من قبل جهة لها وزن سياسي وشعبي، وكل محاولة تخرج عن هذا الإطار فإنها عرضة للسحق، إما من جهة السلطة الداخلية التي لا تسمح بمشاركة أحد في محاورتها مع الاستعمار، وإما من جهة الاستعمار الذي لا يسمح لأي كان أن يكون وصياً عن الشعب وعلى السلطة المحلية، وكيف يسمح وهو لا يعترف حتى بشرعية السلطة القائمة في البلاد، لذلك كان رضا يرى أن الإصلاح "لا يمكن القيام به إلا باتقاء السياسة فيه، واجتناب مقاومة السلطة به، ويجعل مداره على تربية النفوس بالدين، وترقية شأن البلاد الاجتماعي والاقتصادي

وترك السياسة لأهلها"[1]. ويُفرض علينا في هذا المقام سؤال أكبر من سابقه وهو: ما هي السياسة التي تركها رضا لأهلها؟

لا شك أنها السياسة التي تخص أهلها، السياسة التي لا مدخل لرضا ولغيره فيها، لكن هناك سياسة أخرى يعرفها رضا ويجيدها وهي السياسة التي يتوجب عليه أن يقوم بها، ويدعو الناس من خلالها ويباشر الإصلاح من موقعها، هذه السياسة هي السياسة الشرعية التي جاء بها دين الإسلام، والتي تصلح للبلاد والعباد، وبدونها يقع الخلل ويحصل الفساد، وهذا النوع من السياسة لا يجيده اللورد كرومر ولا تعرفه السلطات الاستعمارية ألبتة، كما أن السلطة القائمة وإن كانت تعرفه -بحكم انتمائها إلى الإسلام- فإنها تحبّذ الدعوة إليه لا العمل به.. وهذا فيه إجابة واضحة للذين عاينوا إصلاح رضا من مواقع خاصة، أولئك الذين رأوا في نبذه للسياسة واعترافه بحالة الاستعمار عملية احتواء وتوافق، واتكالية مع استقبال مريح (للغرب الرأسمالي في الشرق العربي)[2].

كان رشيد رضا يدرك أطماع الغرب ومشاريعه في المنطقة، وأيديولوجياته التي يريد اكتساح القيم الإسلامية بها، وكانت طموحات الاستعمار تظهر لرضا في مسألتين:

- **الأولى:** في مصالحه السياسية والاقتصادية والثقافية التي يجنيها من تواجده في المنطقة. وإدراك هذه الرغبة، والوقوف عند حدودها يتطلب الوعي بحالة العالم في ذلك الوقت، أي أن يكون المرء على حالة من الوعي السياسي العالمي، وكان رضا على معرفة تامة وجيدة بذلك.

(١) مجلة "المنار"، مجلد٩، ص٢٨٦-٢٨٧.

(٢) كوثراني، وجيه في "محتارات سياسية..." انظر ص٢٦، وص٣٣، والخاتمة .

- **الثانية:** في متطلبات أحوال الداخل، وتحقيق رغبات المستعمرين، مثل التعمير والتحضير والتمدن وبناء المدارس والمستشفيات والإصلاحات الاجتماعية الداخلية، وكان رشيد رضا يدرك أن هذه الإنجازات التي يقوم بها الاستعمار ما هي إلا وسيلة لتحقيق الرغبة الأولى.

وحيال هاتين المسألتين انقسمت الفئات الداعية إلى الإصلاح إلى أربع طبقات:

الطبقة الأولى: تمثلها السلطات الاستعمارية، وهذه السلطة لها حكم معين، وهي تباشر إصلاحا من نوع معين يضمن للغرب مصالحه وأمنه للتواجد على أرض الواقع.

الطبقة الثانية: وهي الطبقة التي انبهرت بالتقدم الحضاري للغرب، وغالبيتهم تعلموا في المدارس الحديثة التي أنشأتها الإقامة العامة، وهؤلاء كان رشيد رضا يسميهم "المتفرنجين" ولا تربطهم بتراثهم أي رابط عاطفي، بل كثير منهم يجهل حقيقة "الإسلام" و "الشريعة الإسلامية" و حقيقة "التراث والتحرر"، ويرجع الفضل لهذه الفئة في تكوين تيار الفكر الليبرالي العلماني الذي تمثّل أيديولوجية الغرب حتى النخاع، فراح يقدم في ساحة الإصلاح عنصر الاندماج مع الأفكار السياسية الوضعية التي أنتجها الغرب، بل ناضل من أجل تبنيها وترسيخها ومحاربة ما يحول دونها، ونذكر من هؤلاء مثلا فارس نمر وفرح أنطوان وشبلي الشميل واللائحة تطول، وقد اتسع رواد هذا المذهب في السنوات التي تلت هذه المرحلة.

الطبقة الثالثة: وهي طبقة السلطة الحاكمة في البلاد، التي لها رغبة في استمرار الحكم على الطريقة الاستبدادية، وهذا كله لأجل بقاء السيد الحاكم الذي يرعى مصالحه ومصالح شبكة من المصلحيين النفعيين، ولهذه الطبقة مطامح وأيديولوجيات معينة فهي تتخذ من القواسم المشتركة بينها وبين الشعب، كالتقاليد والأعراف والدين والمحافظة على الوطن، أداة لخداع الرعية، ومن خلال تسييرها للشؤون الداخلية عبر الوظائف الرسمية التي تحت سيادتها تكرس مفاهيم معينة يراد لها أن تكون ثابتة

ومركزية.. بل غالبا ما تضحي بمصالح الشعب لفائدة مصالح الاستعمار، يدلنا على ذلك أنها كانت سببا في دخول الاستعمار.

الطبقة الرابعة: إذا نحن عرضنا سلبيات الطوائف السابقة تبين لنا أن الإصلاح الحقيقي (الإصلاح العظيم) كما يسميه رشيد رضا، لا يمكن أن يتم من خلالها وحدها، فنوايا الاستعمار واضحة تدل عليه ممارساته النظرية والعملية في البلاد، ومصالح الطبقة الحاكمة -التي لها تحكم نسبي في الوضع- لا تعكس الإصلاح المرتقب، أما الطائفة الحليفة للغرب فالإصلاح معها يذوب وينحل، لأنها -كما يقول: "لا قيمة لها في نفوس السواد الأعظم لبعدهم عن الدين"[1]. غير أن الجدل كان حادا بين فئتين:

- فئة ترى أن الإصلاح السياسي يأتي من جهة الطبقة الحاكمة في البلاد، فالإصلاح لا تقوم له قائمة في نظرهم إلا بالاعتماد على الأمراء والسلاطين والحكام.
- وفئة ترى أن الإصلاح السياسي ينبثق من القاعدة لا من القمة؛ لأن القمة في نظرهم هي سبب الفساد فلا يعول عليها في الإصلاح.

غير أن رشيد رضا أدار وجهه على هذا الخلاف واختار التوفيق، حيث رأى أن إصلاح الحكام لا يكون إلا إذا كانت الأمة متعلمة ومهذبة، وإذا تهذبت الأمة وتعلمت تهذبت جميع فصائل المجتمع ومكوناته بما فيه الحكام، لذلك فهو يدير وجهه جهة الذين شعروا بمصاب المسلمين ليقوموا بواجبهم أحسن قيام، بمن فيهم رجال الإصلاح، وهؤلاء هم أهل الطائفة الرابعة، ثم يتوجه إلى رجال الحكومة فيتهمهم بالإثراء غير المشروع على حساب الشعب الفقير، ودعوته إليهم أن يقوموا بمحاربة الرشوة والفساد المسيطرين على الدوائر الحكومية، وطالب الحكومات وحث الجمعيات على القيام بسائر أعمال البر والإحسان[2]، يقول في عبارة جامعة: "لا بقاء

(١) مجلة "المنار" مج٦، ص٢-٣. ومج١١، ص٧٣٨.

(٢) المرجع السابق، مج١٣، ص٣٤٨.

مع ظلم وفساد، ولا عدل مع استبداد، ولا هلاك مع إصلاح، ولا إصلاح للدولة إلا بصلاح الأمة، ولا صلاح لأمة إلا إذا كان فيها بقية من أولي الرأي والعزم، يأمرون بالصلاح وينهون عن الفساد في الأرض، ولا تأثير للأمر والنهي إلا بإجماع الأمر وإحكام الرأي، ولا يفيد الإحكام والإجماع مع مراعاة سنن الاجتماع لاختلاف استعداد الأقوام باختلاف أحوال الزمان والمكان، وزماننا هذا هو زمان الجماعات العلمية والأدبية والسياسية، والشركات الزراعية والصناعية والتجارية، ومتى ملكت الأمة بالجمعيات أمورها المعنوية وبالشركات أمورها المادية كانت جديرة بأن تقوم أمر حكومتها وتقيمها على صراط شريعتها"[1].

إن أفضل طريق للإصلاح هو الإصلاح السياسي الذي تتعاون فيه القمة مع القاعدة حيث يشترك الجميع في إصلاح واحد، لأنه متى كان الإصلاح في جهة واحدة كان ناقصا، "فالحكومة تملك القدرة على إلزام الأمة بالإصلاحات، وصلاح الأمة يؤدي إلى صلاح الحكومة لأن الصالح لا يختار إلا مثله"[2].

وإذا كان رشيد رضا وقف بين الفئة الموالية للحكومة والفئة المعادية لها والموالية للشعب على النحو الذي عرضنا فقد وجدناه يوفق بين فئتين إصلاحيتين مختلفتين:

- إحداهما موالية للاستعمار وللدولة الوطنية الغربية وتريد أن تجري الأمور على ما عليه حالة الدولة في الغرب.
- والثانية تعادي الغرب مطلقا، وتريد من الإصلاح أن يكون من الداخل، يسير وفق الخصوصية والذاتية والمقومات والثوابت، وغالبية هؤلاء هم من العامة .

وحاول رشيد رضا أن يجمع بين الرأيين في رأي واحد تمثله طائفة واحدة أكد على ضرورة وجودها في حل الخلاف فقال: "لا بد من حزب وسط بين العامة و بين

(١) مجلة "المنار"، مج١٧، ص٧.

(٢) درنيقة، محمد أحمد، "السيد محمد رشيد رضا "، ص ٤٨.

المتفرنجين يكون له جانب إلى النظام والمدنية وجانب إلى الدين النقي"[1]، فجانب "النظام والمدنية" يتمثل في إدخال النظم الغربية، وأساليب الحضارة وطرق التسيير ووسائل التنظيم في الإصلاح الإداري، فالإسلام والحضارة صديقان يتفقان ولا يختلفان[2]، وجانب "الدين النقي" يتمثل في الالتزام بالشريعة الإسلامية في الحكم السياسي، وتسيير شؤون العباد بها، فإحلالها في واقع الأمة هو حياتها، وإلغاؤها هو إبعاد للإسلام عن أرض الواقع.

وهكذا يرتفع صوت رشيد رضا في سماء الإصلاح العام ليكون خير ممثل لهذه الطائفة التي أسس لها جمال الدين وأتمها محمد عبده، وأكملت مع رشيد رضا، طائفة تتلافى سلبيات الدعوات الأخرى لتعمل وفق الإيجابيات، ومن إيجابياتها: الاعتدال والتوازن والمرونة والعلم والتخطيط، كلها عناصر قابلة لأن تبحث من خلال جهود رشيد رضا في الإصلاح، لو جمعت وبحثت لبرهنت على أن رشيد رضا يمثل في طبقته هذه التيار السياسي العقلاني الشرعي.

المبحث الرابع– فقهه السياسي الشرعي:

ونعرض فيه للقضايا الآتية:

١– الفقه السياسي الشرعي.
٢– رشيد رضا: الفقيه السياسي.
٣– نقده للتعصب المذهبي.
٤– دعوته إلى الوحدة بين المذهبين: السني والشيعي.

---

(١) "المنار"، مج٩، ج٤، ص: ٢٨٦–٢٨٧.

(٢) للتوسع في هذه النقطة راجع خروبات، محمد، "الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة في التدافع الحضاري ".

وفيما يلي بسط الكلام على هذه القضايا.

١ – الفقه السياسي الشرعي:

الفقه السياسي الشرعي هو عمدة السياسة الشرعية، والسياسة الشرعية تقوم على حسن فهم حقيقة الشرع وحسن إنزاله على الواقع، ثم حسن الإدراك لما يترتب على هذا الإنزال من مآلات وقضايا[١]، وهذا كله لا يخرج عن "إقامة الحق والعدل، وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج به الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق: أسباب ووسائل لا تراد لذواتها وإنما المراد غايتها التي هي المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقا من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها، وهي يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك؟"[٢].

والسياسة الشرعية مصطلح جرى استعماله عند أئمة الإسلام، وقد صنفوا فيه مصنفات كثيرة[٣]، وأقوى من حاول تحديد معناه تحديدا عاما العلامة ابن قيم الجوزية في مؤلفه "إعلام الموقعين" فقد وضع فصلا بعنوان: "كلام الإمام أحمد في السياسة الشرعية" ساق فيه مجموعات روايات للإمام تخص بعض الأحكام الفقهية كـ: المخنث أو حبسه، وإقامة الحد على شرب الخمر في رمضان، ومعاقبة من سب الصحابة ومن أسلم وتحته أختان أجبر على إحداهن، ثم انتقل إلى الإمام الشافعي فذكر أشياء من فقهه في مثل هذه المسائل مثل جواز وطء الرجل المرأة ليلة الزفاف وإن لم يرها و لم يشهد عدلان على أنها امرأته بناء على القرائن، وذكر في مثل هذه الأمور مجموعة من الأحكام ليقول في ختام ذلك: "وهل السياسة الشرعية إلا من هذا

(١) القرضاوي، يوسف، "السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها"، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٨م.

(٢) الجوزية، ابن قيم، "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، تحقيق محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٧٧، ج٢/٣٧٣.

(٣) عارف، نصر محمد، "في مصادر التراث السياسي الإسلامي"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨١م.

الباب.."[1].. هكذا تكون السياسة الشرعية التي اشتغل بها رشيد رضا، فهي لا تبتعد عن روح المعنى الذي حدده ابن القيم وغيره من أئمة الإسلام، غير أن شكلها ومظهرها يختلف باختلاف أقضيتها في جريان العصور، وكانت مشاكل العصر وتفاقم أزماته السياسية سببا في تكوين الفكرة السياسية الشرعية عند رشيد رضا.

٢- رشيد رضا الفقيه السياسي:

من شروط الكلام ب"السياسة الشرعية"، ومن شروط التأليف والتصنيف فيها، وفي القضايا التي تمس واقع الأمة من خلالها أن يكون صاحبها فقيها حق الفقه، وتدلنا المقالات التي كتبها رشيد رضا، وعالج فيها قضايا عامة ومختلفة أنه كان فقيها[2] له اطلاع واسع على كتب الفقه وله معرفة جيدة بحقيقة المذاهب الفقهية المتبوعة وغير المتبوعة، وله إلمام واسع بقواعد علم أصول الفقه والمقاصد الشرعية، وكان عالما بكتب الأحكام الفقهية من القرآن والسنة النبوية، كما كان عالما باجتهادات السلف من الصحابة والتابعين ومن تبعهم، وقد مكنته هذه المعرفة الواسعة من أن يعمل بـ"الفقه السياسي الشرعي" عملا تصاحبه النظرة العلمية الواعية بأن هذا الفقه أصبح جسدا بلا روح، فجسده قائم في المراجع و المصادر والأصول، لكن روحه ضاعت تماما بسبب تعطيل العمل بالشريعة الإسلامية في الحياة العامة للبلاد الإسلامية، كما أنه كان يعي أن كثيرا من مفكري عصره من القوميين والغربيين يرددون شبهة استشراقية مفضوحة مفادها أن الشريعة الإسلامية إنما استمدت كثيراً من بنودها من القوانين الرومانية، وهذا فيه تضليل للشعوب العربية والإسلامية التي تعاني من الجهل الفظيع بسبب أميتها

---

(١) إعلام الموقعين، ٣٧٣/٨.

(٢) انظر كتاب "الوحدة الإسلامية والوحدة الدينية"، مجموعة مقالات صدرت في المنار، المجلد الثالث والرابع والسادس، تعالج قضايا عامة في الفقه السياسي الشرعي من ذلك مثلا: أ- محاورات المصلح والمقلد في مسألة الاجتهاد والتقليد والوحدة الإسلامية ب- الأسئلة الباريسية في الاجتهاد والتقليد والشريعة والقانون والمدارس الإسلامية الجامعة. ج- اختلاف الأمة وسيرة الأئمة، ومخالفة الخلف للسلف الصالح في فهم الدين والعمل به، وما يجب أن يكون عليه المسلمون في دينهم وشرعهم. الإصدار الثالث للكتاب، دار المنار، ١٣٦٧هـ.

وبعدها عن الإسلام، وهي بلا شك عون للاستعمار على إحكام علاقة سياسات المسلمين بالسياسات الغربية الوارثة الطبيعية للقوانين الرومانية، فكان لا بد لرشيد رضا أن يدعو علماء الأمة وشبابها إلى الاطلاع على ذخيرتهم الحية في الفقه الإسلامي، ذخيرة توارثوها خلفا عن سلف وهي حجة عليهم في تاريخهم وحضارتهم وواقعهم، يقول محفزا: "أن يعلم من أدلتهم[1] ومداركهم ما هو مستند إلى نصوص الكتاب والسنة القطعية أو الظنية، وما مستنده القياس أو الاستنباط من القواعد العامة أو الخاصة بمذهب دون مذهب المصالح عند المالكية وغيرهم والاستحسان عند الحنفية، وبهذا يعلم غلط من زعم أن المسلمين استمدوا أحكام المعاملات من القوانين الرومانية"[2]، وكان يقدم كتاب "المغني لابن قدامة" على سائر كتب الفقه جملة، لا يضاهيه في ذلك سوى كتاب "المحلى لابن حزم" الذي كان يعدّ صاحبه مجددا للفقه الإسلامي مثل العز بن عبد السلام[3]، ومع هذه الدرجة التي حظي بها (المحلى) عند رشيد رضا فإن (المغني) حظي بثناءات مطلقة عنده لدرجة أنه قال مرة: "وإذا يسر الله تعالى لكتاب المغني من يطبعه فأنا أموت آمنا على الفقه الإسلامي أن يموت"[4]، وقد بسط بين يدي هذا التقديم مبررات علمية كثيرة أهمها أن ابن قدامة لخص مذاهب فقهاء المسلمين المجتهدين بأدلتها من أمهات الأحكام ومهمات المسائل، بعيدا عن التعصب في كل ترجيح، وبعيدا عن تكلف الطعن على أهل الجمود من المقلدين، هذا مع العلم أن المصنف فقيه حنبلي، ومحدث أثري.

لم يكن رشيد رضا متقيدا بمذهب فقهي معين، وإنما كان يجتهد بعمل شخصي، يفتي فيه بالدليل ويسلك فيه سبيل أهل الاجتهاد المطلق، لذلك جاء اجتهاده في مجال

(١) يعني أقوال أئمة السلف وعلماء الأمصار من أصحاب المذاهب المختلفة وأدلتهم، انظر مقدمة "المغني" ص١٧.

(٢) مقدمة المغني، ص ١٧.

(٣) المرجع السابق، ص١٠.

(٤) المرجع السابق نفسه.

الأحكام متميزا لا سيما في تفسيره لآيات الأحكام في تفسيره المشهور "تفسير المنار"[1]، وهذه ملاحظات عامة عن اجتهاده في مجال النص:

أ- الفهم الجيد والحافظة القوية.

ب- الخبرة الجيدة بالواقع.

ج- الوعي العقلاني التام بالأحكام الشرعية.

د- المعرفة الجيدة لكيفية تنزيل الأحكام على وقائعها.

هـ- الإدراك التام لطموحات الشعوب الإسلامية.

و- وضوح الرؤية وجودة الأسلوب وبلاغة العبارة.

ز- المد والجزر في الممارسة السياسية.

ح- حسن تمرير الفكرة السياسية عبر العمل الصحافي الملتزم.

وبهذا غدا رحمه الله موسوعة زمانه، ومجتهد عصره، ومجدد قرنه، ولم يحد عن السنة بل سار على طريق السلف في تقرير الحق وتقعيد العلم وخدمة الشريعة الإسلامية.

٣- نقده للتعصب المذهبي:

عرف رشيد رضا بنقده الصارم لمتعصبة المذاهب الفقهية، وقد أعانه على ذلك تتبعه الدقيق للعوامل والأسباب التي أوقعتهم في هذا التعصب، ويدلنا على ذلك سرده لأحداث التعصب وما جنته على الأمة من جمود وتخلف وتمزق، وهو سرد يصاحبه نقد منهجي ومضموني بلغة سهلة وواضحة لكنها من حيث القواعد اللغوية رصينة لا تخترق، يقول[2]: "ولكن المتعصبين للمذاهب أبوا أن يكون الاختلاف رحمة، وشدد كل منهم في تحتيم تقليد مذهبه، وعدم الترخيص للمنتمين إليه في تقليد غيره ولو

(١) هو تفسير القرآن الحكيم المسمى بـ"تفسير المنار" تأليف الشيخ محمد رشيد رضا- طبعته الهيئة المصرية العامة عام: ١٩٧٣م.

(٢) مقدمة رشيد رضا لكتاب "المغني"، ص ١٢.

لحاجة أو ضرورة، وكان من مناظراتهم في ذلك، ومن طعن بعضهم في بعض ما هو معروف في كتب التاريخ والتراجم وغيرها كالإحياء للغزالي"[1]، وهذا مخالف لوحدة الأمة الإسلامية التي أرادها الله أن تكون متكافلة، متعاونة ومتحدة فقال: ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة﴾ (الأنبياء: ٩٢)، وذم التفرق والتمزق فقال تعالى: ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء﴾ (الأنعام: ١٥٩)، وإذا ما وقع الخلاف -وهو واقع لا محالة-فمرده إلى الوحي لأنه هو المعين الوحيد على حل الخلاف، قال تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ (النساء: ٥٩)، فهذه الآية هي شعار الوحدة، وميزان من يدعو إلى الوحدة، وهي أساس الائتلاف، وقاعدة في درء الاختلاف، يقول رضا: "حقا إنني على ضعفي وعجزي حريص على الإصلاح الإسلامي على إطلاقه وعمومه[2]، ولا أخص به أهل مذهب دون غيره، وإنني لست سنيا بمعنى التعصب، بل أنا سني بمعنى أنني مستمسك بما صح من سنة النبي لا أؤثر عليه تقليد أحد"[3].

وكان يوازن في نقده بين تعصب الخلف وتساهل السلف الصالح، هؤلاء الذين كان فقهاؤهم يأخذون بما أراده الله من اليسر في الشرع وانتفاء الحرج منه، وكانوا يضعون في سلم الأولويات عدم التفريق بين المسلمين بالظنون الاجتهادية "حتى كان أشهر الأئمة لا يستحلون الجزم بالحكم فيها، فيقول أحدهم: أكره كذا، أو: لا أستحسنه، ويقول في مقابل ذلك: يفعل السائل كذا احتياطا، أو: أحب كذا، أو: يعجبني، أو: أعجب إلي، أو: هذا أحسن، هكذا كان يقول الإمام أحمد في المسائل الاجتهادية أو فيما لا نص صحيحا صريحا فيه من الكتاب أو السنة ويؤثر نحوه عن غيره"[4].

---

(١) الغزالي، أبو حامد، "إحياء علوم الدين"، النور الإسلامية للطبع والنشر، ١٠٥/٢ وما بعدها.

(٢) يريد بذلك الإصلاح السياسي الشرعي كما بيناه من قبل، انظر مقدمة هذا البحث.

(٣) مجلة "المنار" مجلد ٢٣، ص:٧٦٦. وانظر درنيقة، أحمد محمد، ص١٥٦.

(٤) مقدمة المغني، ص١٣.

وقد لا حظ رشيد رضا أن مدونة المذاهب جعلوا من كل هذه الاحتياطات قواعد لهم في تشريع الأحكام، ومع توالي الزمن خرج إلى الوجود فرق مستقلة في الفروع صارت فيما بعد -مع متكلمة المذاهب- فرق مستقلة في العقائد أيضا، وهذا كله بعيد عن وضع اجتهاد الأئمة، فالأئمة الكبار من أمثال أبي حنيفة النعمان بن ثابت الفارسي (٨٠ هـ/١٥٠هـ)[١]، ومالك بن أنس الأصبحي (٩٥/١٧٩هـ)[٢]، ومحمد بن إدريس الشافعي (١٥٠/٢٠٤هـ)[٣]، والإمام أحمد بن حنبل الشيباني (١٦٤/٢٤١هـ)[٤]، إنما كانوا أئمة لجميع المسلمين، وذلك بتمسكهم بأصول الدين، وأخذهم للأحكام الشرعية بمأخذ الفهم من نصوص الكتاب والسنة، وما صح عن الصحابة، أما ما فعله تلامذتهم وأصحابهم من جمع لاستنباطاتهم واجتهاداتهم فهو صيانة من الضياع، وهو مهم في فتح أبواب العلم، وتسهيله لطلبة العلم لا أن يجمدوا عليه، يقول أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني[٥]، "اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله، ومن معنى قوله لأقرب به على من أراده مع إعلامه نهيه عن تقليده وتقليد غيره، لينظر فيه لدينه، ويحتاط لنفسه"[٦].

---

(١) ترجمته في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١٣/ (٢١٣ - ٤٥٤) رقم الترجمة ٧٢٩٧٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) ترجمته في طبقات المالكية المسمى "شجرة النور الزكية في طبقات المالكية "لمحمد بن مخلوف، ٥٢/١ وما بعدها، دار الفكر.

(٣) ترجمته في "تاريخ بغداد"، ٥٦/٢ وما بعدها ترجمة رقم: ٤٥٤، و"طبقات الشافعية"، لأبي بكر هداية الله الحسيني ص:١١-١٢، تحقيق عامل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.

(٤) ترجمته في "تاريخ بغداد"، ٤/(٤١٢ - ٤٢٣) رقم الترجمة ٢٣١٧.

(٥) مصري، من أصحاب الإمام الشافعي، اختصر كتاب الإمام الشافعي وهو المشهور بمختصر المزني، ولد سنة ١٧٥ هـ وتوفي سنة ٢٦٤هـ له ترجمة في كتاب "تاريخ التشريع" للخضري، دار الكتب العلمية ، ببيروت، لبنان، الأولى ١٩٨٨م، ص١٧٣.

(٦) مختصر المزني، المقدمة، دار المعرفة، بيروت لبنان.

إن الجمود على رأي الإمام واجتهاده وحده يجعل منه شارعا أو كالشارع، وهـذا فيه ما فيه من مخالفة الشرع، ومن افتراق الطوائف المقلدة التي تتباين وتتعادى وتختلف وتتناقض، وقد اختلف المسلمون في أمور الشريعة اختلافات كثيرة، وتباينت آراؤهم، وتعددت مشاربهم وتناقضت أحوالهم، وقد أفضى هذا الاختلاف إلى ظاهرة التكفير والتفسيق والتدجيل، وهي ظاهرة – وللأسف الشديد– سرت في صفوف الدعاة والعاملين في الإصلاح، حيث تبادلوا التهم التي كان علماء الأمة لا يطلقونها إلا في حق الفساق والفجار والمنافقين، ووصية رشيد رضا إلى هؤلاء هي أن يستلهموا من علماء الأمة ومجتهديها قوة علمهم وحسن فهمهم، ويتركوا تعصب المذاهب الفقهية التي ظهرت بعد موت الأئمة، تعصباً تعددت آفاته ولعل أكبرها وأخطرها التفرق المذموم والتشتت المبغوض، فالاختلاف في الصف هو اختلاف في الظواهر ولكنه يسري إلى الباطن فيغيره، فتنبثق من الداخل قناعات راسخة تصبح على مر الزمان قاعدة يبنى عليها عمل شاذ. وقدم رشيد رضا الدليل على ذلك من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه[1] مرفوعا: "لتسوّون صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم"[2]، والمخالفة بين الوجوه شرحها الإمام النووي[3]، بأن الله يوقع بين المخالفين العداوة والبغضاء ومخالفة القلوب[4]، وإذا اختلف القلب اختلف كل شيء[1]، وللحديث

---

(١) صحابي وابن صحابي ، خزرجي أنصاري ، مات سنة ٦٥هـ ، له ترجمة في "تقريب التهذيب" ، للحافظ ابن حجر، مؤسسة الرسالة – الأولى عام : ١٩٩٦م، ص:٤٩٤، رقم : ٧١٥٢.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب "الآذان" – باب : "تسوية الصفوف عند الإقامة"– فتح الباري : ٢٠٦/٢ – ٢٠٧– رقم الحديث ٧١٧– طبعة دار الفكر، تحقيق الشيخ ابن باز. وأخرجه مسلم في صحيحه – كتاب" الصلاة"– باب تسوية الصفوف وإقامتها، مطبعة دار إحياء الكتب العربية – بعناية محمد فؤاد عبد الباقي"، ٣٢٤/١، رقم الحديث ٤٣٦.

(٣) الإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي ، دمشقي ولد سنة ٦٣١هـ وكانت وفاته عام ٦٧٦هـ ، أخرجت له ترجمة جيدة في مقدمة رياض الصالحين الصادرة عن دار القبلة في جدة وعن مؤسسة علوم القرآن ببيروت– الأولى سنة : ١٩٩٠م.

(٤) استفيد هذا التعليق من هامش رقم (١٠) في صفحة ٣٢٤ من صحيح مسلم.

شاهد آخر عند أبي داود بلفظ: "والله لتقيمن صفوفكم أو ليخالفن الله بين قلوبكم"[٢]، وفي حديث آخر: "لا تختلفوا فتختلف قلوبكم"[٣]، والمعنى الذي جاء في الحديث مؤيد من وجوه كثيرة، منها ما بيّنه رشيد رضا بقوله: "ويؤيد المعنى من المعقول والتجارب ما ثبت من الاتفاق في العادات واللباس من أسباب التآلف، والاختلاف فيها من أسباب التنافر فكيف إذا كان الخلاف في الدين، وكان كل فريق يعتقد أن الآخر مخالف بمخالفة لله ولرسوله بدعواه أن ما عليه أهل مذهبه هو الحق، وما خالفهم فيه غيرهم باطل"[٤].

ولما كان التفرق سببا في ذهاب سلطة الأمة، وسببا في إضعافها بين الأمم، وسببا في تمكين الأجانب من الاستيلاء على البلاد والعباد كانت النصيحة التي يقدمها رضا هي: "وجوب تلافي شرور هذا التفرق، وجمع الكلمة ووحدة الأمة، وكان هذا الغرض من أهم ما أنشأنا لأجله مجلتنا "المنار"، وأول ما كتبناه من التفصيل في ذلك "محاورات المصلح والمقلد" التي نشرت في المجلدين ٣ و٤ أي من أكثر من ربع قرن، ثم جمعت في كتاب مستقل منذ بضع عشرة سنة"[٥]، وهذا الفعل من الشيخ رضا إنما يأتي من منطلق إيمانه أن الدعاة إلى الله والعاملين في الإصلاح العام بقدر ما مالوا إلى التيسير بقدر ما ساهموا في جمع الشمل ولمّ الصف، وبقدر ما تشددوا وتعسروا بقدر ما شقوا مع الأمة التي يعاني أهلها من الجهل الفظيع والتخلف المريب،وفي القرآن والسنة نصوص ذات أحكام شرعية تشهد لهذه الدعوى منها قوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله

---

(١) قياسا على حديث آخر للنعمان بن بشير مرفوعا : (إلا وإن في الجسد مضغة إن صلحت صلح الجسد كله وإن فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب)، أخرجه البخاري في الإيمان، أنظر فتح الباري ١٢٦/١ رقم٥٢، وأخرج الإمام مسلم في صحيحه "كتاب المساقاة"، ١٢١٩/٣-١٢٢٠، رقم الحديث ١٥٩٩.

(٢) أخرجه أبو داود في السنن من حديث النعمان بن بشير أيضاً، أنظر كتاب "الصلاة"، باب "تسوية الصفوف"، تحقيق محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية لبنان، والحديث صحيح، ١٧٨/١ رقم ٦٦٢.

(٣) المصدر السابق، حديث للبراء بن عازب مرفوعاً، رقم الحديث: ٦٦٤ وهو حديث صحيح أيضا.

(٤) مقدمة "المغني"ص:١٦.

(٥) المرجع السابق، وهو يريد بذلك كتاب: "الوحدة الإسلامية والوحدة الدينية"، سبقت الإشارة إليه.

لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾ (آل عمران: ١٥٩)، وفي حديث أبي موسى الأشعري[١] مرفوعا: "يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا"[٢]، وفي حديث أبي هريرة[٣] مرفوعا: "إن الدين يسر، ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا"[٤]، وهذا كله لغرض واحد كان الشيخ يريد كشفه للناس وبيانه لهم وهو الذي يقول فيه: "وإنما غرضنا هنا أن نبين أن يسر الشريعة وحكمة التشريع[٥]، وكون الاجتهاد رحمة للأمة إنما يعرف من مجموع كلام المجتهدين، ويفوت من قصر نظره على مذهب واحد من مذاهبهم، وأن طلاب الإصلاح للأمة الإسلامية ما زالوا يقترحون تأليف جمعية من علماء المذاهب المتبعة كلها، تضع للأمة كتبا في العبادات والمعاملات تؤخذ من نصوص الكتاب والسنة، ومن اجتهاد جميع المجتهدين، يراعى فيها اليسر ورفع الحرج ودرء المفاسد ومراعاة العرف، وغير ذلك من القواعد"[٦].

٤- دعوته إلى وحدة المذهبين: السني والشيعي:

الدعوة إلى الوحدة هي دعوة عامة عند رضا، والوحدة في دعوته هي شاملة، فبقدر ما دعى إلى وحدة المذاهب الفقهية عند أهل السنة دعى إلى الوحدة بين المذهبين السني والشيعي، غير أن الدعوة لم تكن تتغاضى عيوب المذهبين ولا تحجب عنه رؤية البدع

---

(١) عبد الله بن قيس بن سليم، صحابي مشهور، أمره عمر ثم عثمان، وهو أحد الحكمين بصفين، مات سنة: ٥٠هـ، وقيل بعدها، ترجمته في "تقريب التهذيب"ص:٢٦٠. رقم : ٣٥٤٢.

(٢) أخرجه مسلم في الجهاد- باب الأمر بالتيسير وترك التنفير - ١٣٥٨/٣ رقم الحديث : ١٧٣٢.

(٣) الدوسي، صحابي جليل، اختلف في اسمه واسم أبيه، مات سنة سبع ، وقيل ثمان وقيل تسع وخمسين، وهو ابن ثمان وسبعين سنة، انظر التقريب، ص٥٩٩-٦٠٠رقم ٨٤٢٦.

(٤) أخرجه البخاري في الإيمان، باب الدين يسر، ٩٣/١ رقم الحديث : ٣٩.

(٥) أعتقد أنه لهذا الغرض ألف كتابه: "يسر الإسلام وأصول التشريع العام"، أبان فيه على مقدرة عالية في الإلمام بعلم أصول الفقه وقواعده التشريعية ومصطلحاته الفنية، كما تفنن فيه بالأسلوب الفقهي الذي يعالج القضايا الفقهية العامة على طريقة أهل الفقه الكبار. الكتاب نشره المؤتمر الإسلامي، طبع بمطبعة نهضة مصر، ط٢، ١٩٥٦م.

(٦) مقدمة المغني ، ص:٢٣.

والمنكرات الواقعة فيهما، فقد نال المذهب الشيعي من نقده ما نال مذهب أهل السنة، ومن خلال النقد كان يبين أن طقوس المذهبين إنما تزيد في الفرقة وفي التشتت، وأن اجتهادات مجتهدي أصحاب المذهبين لا تساهم في الوحدة، وفي قوله تعالى: ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء﴾ (الأنعام: ١٥٩)، وعيد لمن فرق الدين بأي شكل من الأشكال، ولما كانت الوحدة من الفروض المطلوبة شرعا اهتم بها اهتماما بالغا، وقد شكل موضوع الوحدة بين السنة والشيعة حيزا كبيرا من جهده وعمره فقد جاهد في سبيل ذلك أكثر من ثلث قرن كما ذكر ذلك بنفسه[1]، ومهما كان الخلاف طاغيا ومتأصلا تاريخيا فإن قاعدة رشيد رضا في الوحدة هي قوله: "أن نتعاون على ما نتفق عليه، ويعذر بعضنا بعضا فيما نختلف فيه"[2]، ويخاطب السنة والشيعة جميعا فيدعوهم إلى ضرورة التوحد بعبارة جامعة مانعة يقول فيها: "إذا كنا لسنا في حاجة إلى الانتقام، وإذا كنا قد ذقنا فعرفنا جناية سل الحسام، وإذا كنا مهددين في كل أرض لأن ديننا الإسلام، وإذا كنا -كما نعلم- على خطر لا ينجي منه إلا الاتحاد والالتئام، وإذا كان هذا الاتحاد متعذرا من جهة وحدة السلطة والأحكام، أفلا يجب علينا أن نتلمسه من جهة الوحدة الدينية في العقائد المتفق عليها، والأخلاق التي لا خلاف فيها، والأخوة التي دعانا القرآن إليها، أفلا ينبغي أن نأخذ هذه المواسم مذكرات بأفضل ما كان من سلفنا، وأنفع ما كان أئمتنا، ونجتهد في أن نجعل شعورنا واحدا حتى يصدق علينا قول نبينا ﷺ: "ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى"[3][1].

---

(١) انظر مقدمة "المغني"، ص:١٦.

(٢) "المنار"، مج١، ص٧٩٢. وهذه القاعدة استعار معناها من الإمام الغزالي في :"القسطاس المستقيم"، يقول فيها: الاكتفاء بالعمل المجمع عليه ، وعد المسائل الظنية فيها كأن لم تكن"، أنظر مقدمة المغني، ص١٦، وهي قاعدة لو عمل بها لأعطت خيرا كثيرا.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث النعمان بن بشير في كتاب "الأدب"، ٤٣٨/١٠ رقم ٦٠١١.

المبحث الخامس– شمولية الإصلاح السياسي عند الشيخ رضا:

كلمة الإصلاح التي نتكلم عنها هي كلمة عامة وشاملة، فهي لا تنحصر في جزئية من جزئيات الحياة، ولا في مكون من مكونات المجتمع، والسعي بها في الحياة يقتضي إصلاح المؤسسات الفكرية والاجتماعية من هنا تنبثق النظرة الإصلاحية للرجل. وإذا أردنا فهم الإصلاح لديه وجب استحضار الأزمة العامة والمشاكل الشاملة التي خيمت بكلكلها على العالم الإسلامي برمته، وقد ساهم أولئك الأعلام –ومنهم رضا –في التخفيف من حدة وطأة المشاكل والأزمات التي بلغت حدها الغاية وذلك بتشخيصهم لها، واقتراح حلول لمعالجتها، و لم لا، فقد ساهموا في إزالة بعضها، وأعتقد أنه لولا جهودهم الموفقة لكانت الأزمات والمشاكل أكبر بكثير مما هي عليه اليوم، فهم وقفوا وراء صيحات التحرر، وتحقيق الانفصال عن الحكومة الاتحادية في تركيا، وطرد الاستعمار من ديار المسلمين، بل يكفيهم فخرا أنهم يقفون وراء موجة الصحوة الإسلامية التي تعم العالم الإسلامي اليوم، ذلك أنهم كانوا لا يعملون لأنفسهم ولا لأوطانهم بل كانوا يمسون الكيان الإسلامي برمته، والضمير الإسلامي الحي أينما كان، ونظن أن سبب فشل تجارب المعاصرين في مجال الإصلاح السياسي إنما يكمن في عدم استقراء التجارب المماثلة، والجهود السابقة فكثير من الآراء التي جاء بها رشيد رضا هي في حاجة إلى بحث وتفصيل على المستوى السياسي، ذلك أن أفكاره في مجال الإصلاح تبدو صالحة للتعامل مع كثير من مشاكل هذا العصر، نذكر منها مثلا:

أ– تحرير العقل من الأوهام والخرافات والشعوذة، وتنويره بالفكر العلمي والتقدمي.

ب– محاربة الشرك وعبادة الأوثان والقبور بالدعوة إلى التوحيد والربوبية الحقة.

ج– محاربة الجمود والتقليد والكسل وذلك بتفعيل الاجتهاد والفهم السليم للنص.

د– مناهضة الظلم والاستبداد والقهر بالعدل والشورى والتسامح.

---

(١) "المنار"، المجلد ٦ ص٢٣٨.

هـ- الدعوة إلى العلم والتقنية الاختبارية، وإشاعة روحها في المجتمع الإسلامي.

و- الدعوة إلى الصناعة الفاعلة، والتجارة الرابحة، والفلاحة الناجحة.

ز- إصلاح كل أمراض المجتمع التي تفتك به فتكا كالرشوة والزنا والقمار والربا والانتهازية..

ط- محاربة الاستعمار بمختلف أشكاله، وبث الوعي السياسي الشرعي في الأمة في الأمة.

كل هذه دعوات ومطالب كان رشيد رضا يتحرك في إطارها وما لم نذكره بالاسم هو يدخل في العموم.

إن الإصلاح الذي يريده رضا هو الإصلاح السياسي الذي يتم بالإسلام وفي الإسلام، وقد يعتقد البعض أن أحسن إصلاح هو الإصلاح الذي يكون على حساب الشريعة الإسلامية، وذلك حين يجمعون بينها وبين ما خالفها من القوانين الوضعية والأحكام العلمانية، فالشريعة في نظره تحوي أصولا جامعة، صالحة لأي إنسان كان في أي زمان ومكان، وجاءت لتعتق الإنسان من العبودية والظلم، وتحرره من الخرافات والأوهام والشرك. وبما أنها آخر الشرائع السماوية على الإطلاق فإنه لا يقبل من أي كان أن يبلغ شيئا باسم الوحي، فيشرّع تحريما وتحليلا باسم الدين، والحكومة التي تنشأ في المجتمع الإسلامي والتي تسهر على مصالح المسلمين إنما هي حكومة مقيدة بالأحكام الشرعية التي تضبط العدل والشورى، وليس لأي كان أن يستبد بالتفسير والتحليل باسم السلطة الدينية الروحية، فليست في الإسلام سلطة دينية روحية، إنما تستنبط الأحكام بالعلم والفهم وفي استقلالية تامة، وهي تتأتى لكل من آنس من نفسه قدرة على الاستنباط وتحلى بالشروط التي قررها أهل هذا العلم لهذا الغرض، لذلك فالعلماء المجتهدون سواسية في جميع أحكام الشرع، وإنما يتفاضلون بتفاوتهم العلمي والعملي، ويتفقون جميعا

على أن الأحكام السياسية والمدنية إنما تستند على قاعدة: درء المفاسد وحفظ المصالح والحرص على الضرورات الخمس التي أقرها أهل الأصول والفقه والمقاصد[1].

المبحث السادس– السياسة العامة عند رضا:

نظر رشيد في الصفحة السياسية العالمية والمحلية من منظور الشريعة الإسلامية، فانتصر للحق ودعى إلى الوحدة الإسلامية ورد على الظالمين والمستبدين والملحدين، وأبدع في الممارسة السياسية الإسلامية بخاصية التوازن في العمل السياسي، ومن منطلق نظرته المتوازنة التي أكسبته تماسكا في اتخاذ الموقف سنسلط الضوء على بعض مواقفه من السياسة العامة، وذلك بتقسيمها إلى سياستين: خارجية وداخلية.

أ– موازنته في مجال السياسة الخارجية: وقف رشيد رضا –وهو يعالج القضايا السياسية الخارجية– أمام كتلتين: إحداهما قائمة، صامدة لكنها تعيش مخاضا من الداخل، والثانية تبدت كقوة جديدة، هاجمة، تريد ابتلاع الأولى وانتزاع السيادة منها، فالأولى هي قوة الدولة العثمانية والثانية هي القوى الغربية. فماذا هو موقفه منهما؟

لا يمكننا الحديث عن موقف واحد موحد في مجال السياسة، لأن عالم السياسة عالم متغير، والطبيعي أن تتغير المواقف وتتبدل الأقوال، ولقد حاول بعض الباحثين أن يحكموا على الشيخ بالتناقض والاضطراب وهم يعلمون جيدا أن بين القولين الموصوفين "التناقض" فسحة من الزمن، وهذه الفسحة كفيلة بأن تتغير فيها أشياء كثيرة، ففي ٣٠ كانون الثاني من عام ١٩٢٣م كتب رشيد رضا رسالة إلى أمير البيان شكيب أرسلان[2]، يذكر له فيها أنه يرجح الترك على الإفرنج على سلبياتهم في ظلم العرب واحتقارهم والبغاء عليهم، وكان يطلب أن يعود الترك لحكمهم للبلاد العربية

(١) انظر "المنار"، مجلد ٢٧، ص٤٩٧، ٤٩٩.

(٢) ولد سنة (١٢٨٦ هـ/١٨٦٩م)، وتوفي سنة (١٣٦٦هـ/١٩٤٦م)، أول من أطلق عليه أمير البيان هو رشيد رضا، راجع الترجمة الجيدة التي أنجزها له خالد فاروق في مقدمة كتابه "**لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**"، دار البشير، القاهرة ، بدون تاريخ.

بدلاً من بقاء الإفرنج فيها[1]، وهذا الموقف هو الموقف الأصيل لرشيد رضا وهو الموقف الشرعي الذي أصّله بمسوّغات كثيرة منها، أن تواجد الإفرنج في ديار المسلمين هو كارثة حقيقية لهدم الأخلاق والعلم والتربية ومصادرة الشخصية المسلمة، يضاف إلى هذا انعدام التجاوب بين أهل البلد والمستعمرين، وإذا اختار الأتراك فلدواع كثيرة، منها القواسم المشتركة الكبيرة بين العرب والترك، ثم إن حكم الأتراك هو حكم عريق في هذه البلاد ألفه الناس وعاشوا عليه. لكن بعد ثلاث سنوات من تاريخ الرسالة الأولى وبالتحديد سنة ١٩٢٦م كتب رسالة أخرى لشكيب أرسلان يذكر له فيها أنه لم يعد مرتاحا للحكم التركي، لا سيما بعد أن ظهرت نوايا مصطفى كمال أتاتورك في تثبيت دعائم العلمانية في كل مؤسسات الدولة بعد أن ظهر خطه المعادي للإسلام جهارا، لقد أعرب في هذه الرسالة السياسية أنه بدأ يرى في التسلط التركي على ديار العرب خطرا هو أشد من خطر الإفرنج[2]، وأعتقد أن رشيد رضا وازن بين وقوع نظام الحكم في تركيا تحت السياسة الغربية وبين وقوع بلاد العرب تحت حكم الأتراك حيث في هذه الحالة سيعاني العرب من ظلمين مركبين: ظلم الأتراك وظلم الاستعمار، فكان لا بد من اختيار ضرر واحد هو ضرر الاستعمار وحده، وهو الضرر المرجح، لكن كان أمامه اختيار آخر هو بحث العرب عن أنفسهم، وتكوين دولتهم المستقلة، دولة عربية قوية، قادرة على حكم نفسها بنفسها بعد إجلاء الاستعمار عنها وهذا ما سنراه في حديثنا عن السياسة الداخلية.

ب- موازناته في مجال السياسة الداخلية: السياسة تحتاج إلى الأخلاق لأن الأخلاق تحافظ على التماسك الفكري، وعلى التوازن التام في اتخاذ المواقف من الأحداث الجارية، واعتقد أن رضا كان على هذه الخصال، فقد حافظ على تماسكه الفكري وتوازنه في التعبير عن مواقفه حيال الأحداث، عند ميله إلى حركة سياسية

(١) الشرباصي، أحمد، "رشيد رضا صاحب المنار: عصره وحياته ومصادر ثقافته"، القاهرة، ١٩٧٠، ص٤٠-٤١.
(٢) أرسلان، شكيب، "السيد رشيد رضا و إخاء أربعين سنة"، ص٤٣٥-٤٣٦.

معينة برر هذا الميول، وإذا تخلى عنها ومال إلى ضدها سوّغ ذلك أيضا، وفي كلتا الحالتين كان يؤصل آراءه بالشرع، ويستخدم القواعد اللازمة في الترجيح والموازنة، فقد وجد نفسه بين حكومتين متصارعتين يراد لواحدة منهما أن تكون لها السيادة على أرض الحجاز، وتمثل الحكومة الإسلامية المرتقبة التي كان ينتظرها بشغف كبير، الأولى هي حكومة الحجاز بزعامة الشريف حسين شريف مكة، والثانية حكومة نجد بزعامة آل سعود، و لم يتمكن رضا من اتخاذ موقف مؤيد أو معارض لما يجري بينهما من خلاف إلا بعد أن سبر وضعيتهما، وتعرف على مقاصدهما وصحة ادعاءاتهما التي من أبرزها: خدمة الإسلام والمسلمين وصيانة الديار المقدسة، وفي المنار نجده يبسط لنفسه وللناس موازنة بين الحركتين يستخلص منها ما يبرر ميوله لإحدى الطائفتين[1].

ومهما تقلبت الأحداث وتغيرت الظروف فإن رضا كان حاضراً بقلبه وعقله، يصوغ ما يجري بقلمه، يسعى من خلال كتاباته النقدية والتقويمية إلى التأثير في الأحداث، وعوض أن يقف موقفا متفرجا كان ينخرط فيها ويوجه ما يراه صائباً وصالحاً للبلاد والعباد، وكان هاجسه السياسي البحث عن الدولة الإسلامية التي تجمع شتات المسلمين، وتحافظ على التوازن في المنطقة.

المبحث السابع– الموضوعات السياسية التي تكلم فيها:

نعني بذلك الموضوعات السياسية التي تكلم فيها من منظور السياسة الشرعية، وقد اخترنا لها ما يلي:

١– موضوع الخلافة. ٢– موضوع الشورى.

٣– موضوع الثورة. ٤– موضوع الاشتراكية.

(١) المنار، مج٢٦، ج٦/ ص(٤٥٤-٤٧٧).

١ – موضوع الخلافة:

كتب رشيد رضا في موضوع الخلافة، وأصدر فيها كتابا بعنوان: "الخلافة أو الإمامة العظمى"[١]، ومعلوم أن موضوع الخلافة هو من الكلام المحظور تداوله في ذلك العصر لدرجة أنه كان من المواضيع الممنوعة على طلاب الإصلاح من العرب، والسبب أن حكومة الأستانة كانت تراقب كل المطبوعات، وتمنع نشر كل كتاب من كتب الكلام والعقائد والحديث والتفسير التي تذكر فيها قضية الخلافة، حتى أن المطابع كانت تحذف الفصول والأبواب التي تتكلم في الموضوع إن أريد لهذه الكتب أن تروّج في عاصمة الدولة[٢]، لكن ما شأن رشيد رضا بحكومة الأستانة، فالسلطان عبد الحميد لم يعد له من الأمر شيء إلا الاسم، وأن الأمر قد استتب في يد الاتحاديين، وأن القرار السياسي أصبح قبضة في يدهم. أما الشعب الذي هو في حاجة إلى خطابات سياسية في موضوع الخلافة فهو الشعب العربي، وكان لرشيد رضا منبر خاص يخاطب من خلاله العرب غير أنه كان يعين المجلة بمؤلفات مستقلة تتصل بالموضوع رأسا، منها كتابه "محمد رسول الله"[٣]، ثم كتابه "أبو بكر الصديق أول الخلفاء الراشدين"، ثم أردفه بمصنف حول عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب والحسن والحسين[٤].

وتجرد محمد رشيد رضا للتأليف في صدر الإسلام ابتداء من عهد النبي (إلى عهد الحسن والحسين، دليل على أنه وضع يديه على القلب في قضية الخلافة، فالأحداث التي وقعت على عهد رسول الله والخلفاء الراشدين والحسن والحسين هي أُمّ أحداث الخلافة الإسلامية، والأزمنة التي عاشوا فيها هي الأزمنة المفضلة والمباركة في زمن الخلافة الإسلامية، والأمكنة التي عاشوا وماتوا فيها هي الأمكنة المقدسة التي تحظى

(١) درنيقة، محمد أحمد، "السيد محمد رشيد رضا"، ص٣٢.

(٢) "مختارات سياسية من مجلة المنار"، ص٢٠٤.

(٣) "محمد رسول الله" كتاب جامع في السيرة والسنة والسرايا والبعوث والفتوح والشمائل والدلائل إلى غير ذلك، يدل على تألق صاحبه في معرفة الفنون الإسلامية الأساسية، ط٣، ١٩٤٩م، دار إحياء الكتب العربية مصر.

(٤) انظر مقدمة كتابه حول أبي بكر الصديق، ص٣-٤.

باهتمام ورعاية المسلمين، حتى إن حركة الانفصال عن الإمبراطورية العثمانية إنما ظهرت في الحجاز، أما فتاواهم وأحكامهم واجتهاداتهم وأقضيتهم وما خلفوه للأمة من سنن فهو زاد لكل من يتولى الخلافة أو يعمل باسمها، لكن الحكمة من هذا كله هو تذكير المسلمين بحياة الخلفاء والأبطال السياسيين المخلصين لأحكام الشريعة الإسلامية لتبقى حية في الأسفار والقلوب، وحاول رضا -بقدر ما أوتي من علم وفهم وتدقيق- أن يصور شخصياتهم بصورة جلية واضحة، تبقى حية ماثلة أمامهم في أي عصر، وباعثة لهممهم، وقدوة يحتذي بها الأبناء في حسن البلاء، طلبا للإقدام، ودرءا للتولي والإحجام، رفعة للشأن، و رغبة في الصبر والإخلاص، ذلك أن نشر التوحيد والعقيدة الصحيحة يحتاج إلى التضحيات الجسام. والقضاء على الوثنية والشرك يتطلب العزيمة والهمة، أما نشر العدل والفضل فلابد لهما من الإيمان الراسخ والوجدان الصافي.

٢- موضوع الشورى:

الشورى هي عصب الحكم، وشريان العدالة في الإسلام، لا يستقيم الحكم إلا بها، لذلك أولاها رشيد رضا أهمية بالغة في مقالاته، ولقد لقيت نظرياته في مجال الشورى قبولا واسعا لاستهدافها محاربة الاستبداد الفردي الذي يسود نظم الحكم في الأقطار العربية التي تعيش تحت ظل الإمبراطورية العثمانية، ومما يدل على أن آراءه في مجال الشورى انتشرت بصورة كبيرة، إقدام الدولة العثمانية على الوقوف ضده متخذة في ذلك إجراءات صارمة، منها:

- منعه من الوصول إلى الأراضي العربية التي كانت خاضعة لحكمها.

- مضايقة إخوة رشيد رضا في القلمون.

- حاول جواسيسها تخريب مكاتب المنار في القاهرة.

وقد استمرت هذه المضايقات على رشيد رضا وأسرته حتى إعلان الدستور عام ١٣٢٦هـ الموافق لعام ١٩٠٨م[١].

وانخرط رشيد رضا في أول حزب سياسي أسس في مصر اتخذ له اسم حزب الاتحاد الشوري، وكان واحدا من مؤسسيه، و الغرض من وجوده فيه هو تبليغ فكرة الشورى إلى الشعب، وتعليمها إياهم، أما انخراطه في الحزب فيدل على محاولة ممارسة السياسة بطريقة شورية، لكن الحزب لم يذهب بعيدا لأنه كان يضم بين جناحيه فرقتين مختلفتين: فرقة من الاستقلاليين الذين يطالبون بالاستقلال التام عن الدولة العثمانية، وفرقة من الاحتلاليين الذين يرون بأن الاستقلال إنما ينبني على مساعدة أجنبية تعلم الشعب الحكم الديموقراطي النيابي وتقوده نحو العدالة، ورضي بهذا الاختلاف والتناقض؛ لأن فكرته كانت ناصعة وواضحة جعلت أكثر نصارى العرب ينسحبون من الحزب[٢].

ولما ظهرت حركة تركيا الفتاة التي قادتها جمعية الاتحاد والترقي، واتسع صداها في الخارج، وأصبحت لها فروع تابعة، بادر رشيد رضا بتأسيس جمعية تدعى جمعية الشورى العثمانية ردا على علمانيتها وتحللها وإهانتها للعرب والإسلام، وقد مكنته هذه الجمعية من إصدار مقالات في الحكم الاستبدادي المطلق وما جناه على الأمة، ولما بشر الانقلابيون بالحياة الدستورية، كتب رشيد رضا مقالات كثيرة يهلل فيها بالدستور، ويوعد الأمة بغد سياسي أفضل، وألقى خطبا كثيرة في هذا الشأن، موضحاً فيها أن يوم إعلان الدستور هو يوم عيد للأمة، وأنه نعمة من نعم الله على المسلمين، وقد أضفى عليه رضا طابع الشرعية حين قارنه مع نظام الشورى الإسلامي، فالدستور يشبه نظام الشورى لأنه يحد من نظام الحكم الاستبدادي، ويلغي نظام الحكم المطلق،

(١) "مختارات سياسية من مجلة المنار" ص١٤-١٥. وانظر درنيقة، محمد أحمد، ص٣٢.

(٢) "مختارات سياسية من مجلة المنار"، ص٢٤٦-٢٤٧.

يقول: "إن القوم الذين يرضون أن يستبدهم حاكم يفعل فيهم ما يشاء، ويحكم بما يريد ينبغي أن يعدوا من الدواب الراعية، والأنعام السائمة"[1].

ولا يشك رشيد رضا في أن مقاومة الاستبداد وإنشاء المجالس النيابية والدعوة إلى تحكيم الشورى وحكم العدل إنما هي أمور استفادها أهل مصر من معطيات ثلاثة:

- **الأول**: الإسلام وشريعته السمحة، فنصوصه وتاريخه حافل بالتجارب والأحكام الحاثة على ذلك.
- **الثاني**: عالمان جليلان، كان لهما دور كبير في تحريك النظرية السياسية الإسلامية بصفة عامة، ونظام الشورى بصفة خاصة في أنحاء العالم الإسلامي، وهما: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.
- **الثالث**: الاختلاط بالأوربيين، فلولا الاختلاط بهم لما تنبه المسلمون إلى حالهم، فإذا كان الأفغاني وعبده قد أتيا بما عجزت الأوائل عن الإتيان بمثله فإن الشعوب الإسلامية كلها تنبهت على اختلاف اتجاهاتها إلى خطر الاستبداد عليها، وسوء العاقبة التي تجنى من الحكم المطلق فالاستعمار له دور الموقظ والمنبه من الغفلة العظيمة التي أصابت المسلمين[2].

٣- الثورة:

بقدر ما كان جمال الدين الأفغاني (ثورياً) "يرى الثورة هي الوسيلة الأجدى والأفعل لبلوغ الغاية التي حددها كإستراتيجية لشعوب الشرق في ذلك الحين"، وبقدر ما كان محمد عبده (إصلاحياً) "يرى أن التدرج في الإصلاح هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق هذه الغاية، وأن التربية المستندة إلى الدين بعد تجديده بواسطة المؤسسات التربوية الجديدة وكذلك المؤسسات العتيقة بعد إصلاحها هي السبيل

(١) "مختارات سياسية من مجلة المنار"، ص٩٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٩٨-٩٩.

الوحيد لبلوغ غاية الشرق في التحرر الفكري والتحرير السياسي"[1]، كان رضا يجمع بين الثورة والإصلاح فيما يمكن أن نسميه "الإصلاح الثوري" أو الدعوة إلى "الثورة الإصلاحية" لأن الثورة والإصلاح في نظره أمران متلازمان لا يتحقق الهدف إلا بهما، جاء ذلك نتيجة جمعه بين أسلوب شيخيه، ومن جهة أخرى كان واقع المرحلة لا يسمح سوى بالجمع بين هذين الأسلوبين، لأنهما عنصران فاعلان في التغيير السياسي الذي كان رضا يطمح إليه، ومن خلال مقالاته التي مارس في بعضها تحريضات سياسية قوية ضد الاتحاديين الأتراك المستبدين من جهة، وضد ثورة شريف مكة، وضد الاستعمار بكل صوره وأشكاله، وضد القوميين المسيحيين المطالبين بالوصاية الفرنسية أو الإنجليزية أو الأمريكية من جهة أخرى، حيث تظهر ثوريته جلية وواضحة، لكنها ليست ثورة جارفة، ساخطة على الوضع سخطا تاما كما كان حالها عند الأفغاني، بل هي ثورة من النوع المستساغ، إنه يثور بالمعالجة الهادئة، وبالتقويم الرصين، وبالإصلاح المتين الذي يدعو إلى تغيير الوضع من حال الظلم إلى حال العدل، ومن حال الاستبداد إلى حال الشورى والديموقراطية، ومن حال التمزق والتشرذم إلى حال الوفاق والاتحاد والتآخي، ومن حال الجهل والتخلف إلى حال العلم والتقدم والمدنية.

ولا بد أن نذكر هنا صلة الثورة بـ "الشعب" حيث نلاحظ أن الأفغاني كان يثق بالجماهير والعامة وحدهم دون غيرهم، لأن هؤلاء -حسب تصوره- هم أداة التغيير، وهم المالكون للقدرات الخارقة والضرورية التي يتوقف عليها قلب الوضع، أما محمد عبده فإنه كان قليل الثقة بالجمهور، ولا يراهن عليه كثيرا في التغيير، لأن عبده يدعو إلى منطق آخر يختلف عن منطق الثورة عند الأفغاني، وذلك من منطلق إصلاحي يركز على الذات الملقية، الذات التي تؤمن بأنها هي المحرك لأحداث التغيير، لذلك أسقط عبده

(١) "الأعمال الكاملة لمحمد عبده، الكتابات السياسية"، تحقيق وتقديم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢م، ص٣٧.

من حسابه الجمهور[1]، ولا سيما في المرحلة الأخيرة التي ترك فيها السياسة، وقد تركها لتلميذه رشيد رضا الذي شرع فيها مباشرة بعد وفاة الأستاذ الإمام.

إن الجمهور الذي تركه عبده هو المجال الذي تحرك فيه رضا، وقد تحرك فيه بطريقة إيجابية وفاعلة بمجلة المنار التي خاطب بها الشعوب قاطبة بلسان العلم والوعي والفهم والثورة والإصلاح والتربية. فالمنار هي مجلة ثورية سياسية اقتصادية ثقافية اجتماعية فكرية وعلمية، وكان الخطاب السياسي هو أبرز خطاب يمكن للمرء أن يتلذذ بثمراته في المنار، خطاب سياسي ثوري على طريقة أهل الفقه الشرعي، يقارب ويسدد، ويوازن ويمهد، إذا ظهر له أن هذه الجهة هي أقرب إلى التأييد والمناصرة فعل، وكان يعدل عن رأي قاله بالأمس إلى رأي رأى صوابه اليوم، وتدلنا خطبه السياسية، على أنه كان في معترك الوقائع السياسية الحساسة، وفي مواقع الثورة والتغيير، مصاحبا للثوار وناصحا وموجها ومرشدا[2].

٤- الاشتراكية:

عاصر رشيد رضا ظهور الثورة الاشتراكية الشيوعية في روسيا عام ١٩١٧م، وعاش امتداد شعارات هذه الثورة ومبادئها إلى العالم الإسلامي، وبدأت تتكون "قومية عربية اشتراكية" جديدة ترفع لواء الاشتراكية في العالم العربي والإسلامي، وتدين بالولاء لمفاهيم الثورة ولمبادئها، ولم يقتنع رشيد رضا بالضجة النقدية التي أثيرت ضد الاشتراكية، وهي الضجة التي قادتها الدول الأوربية الرأسمالية الخائفة من المد الاشتراكي والشيوعي الذي يعطل مصالحها في المنطقة، وقادتها أيضا كل من الطبقة الأرستقراطية في روسيا الوفية للنظام القيصري المنهار، والطبقة الغنية المتحكمة في السلطة في البلاد العربية، فأدار رشيد رضا وجهه عن كل هذه الاتهامات، وبادر إلى البحث والمطالعة وتقصي حقائق الاشتراكية بنفسه فوقف على حقائق عدة، منها أن

(١) "الأعمال الكاملة لمحمد عبده"، ص٣٨، ٥١.

(٢) راجع على سبيل المثال "مختارات سياسية من مجلة المنار"، ص١٣٣ و(٢٣١-٢٣٨).

المبادئ والحقوق التي نادت بها الاشتراكية كثير منها موجود في الشريعة الإسلامية، ولو عاد عقلاء هذا المذهب إلى الإسلام لوقفوا على قضايا كثيرة هي من عين ما يدعون إليه، كما أنهم سيقفون على أمور كثيرة لم تخطر لهم على بال، لأجل ذلك خاض في مناقشة مبادئ الاشتراكية ودعوتها إلى سعادة البشرية، غير أن تحليلاته النظرية للاشتراكية كانت مصحوبة ببنود الشريعة الإسلامية، وكانت رؤيته إليها تتم وفق معطيات السياسة الشرعية وأصولها.

إن تطبيق السياسة الاشتراكية أو تطبيق أي مذهب آخر إنما الغرض منه هو تحقيق سعادة الأمة، لكن للأمة مقومات عقدية وروحية ولها تقاليد وأعراف وعادات هي من عين هذه العقيدة، ولن تكتمل سعادتها إلا بسيادة هذه العقيدة المتمثلة في السياسة الشرعية التي جاء بها الإسلام، زد على هذا أن كل ما يمكن أن يتصوره الإنسان من الأمور التي توفر السعادة للإنسان خارج الإسلام هو موجود في الإسلام، وهذا ما اعترف به غير واحد من الغربيين، فقد ذكر رشيد رضا في المنار أن ليون روش -وهو سياسي فرنسي- اعتنق الإسلام لأنه وجده يدعو إلى الاشتراكية والعدالة الاجتماعية، وذلك في فرضه للزكاة على كل ذي مال حيث أباح للفقراء حق أخذها غصباً إذا رفض الأغنياء دفعها طوعاً[1].

(١) "المنار"، مج ٧، ص٥١٩، وانظر درنيقة، محمد أحمد، الإصلاح، ص٧٣-٨٠.

الفصل الثاني:

الإصلاح السياسي عند الشيخ رشيد رضا
بين بناء دولة إسلامية نموذجية وإقامة جامعة إسلامية

أ. أحمد على سالم(*)

مقدمة:

ثلاث شخصيات مسلمة كبرى كان لها أكبر الأثر في حركة الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا. فقد مثلت حركتهم رد فعل متوازن للتحدي المزدوج الذي كان على العالم الإسلامي أن يواجهه منذ القرن التاسع عشر، ألا وهو تدهور المجتمعات والدول الإسلامية -بل والحضارة الإسلامية ككل- من جانب، والهيمنة المتزايدة للغرب على العالم الإسلامي عسكرياً وتكنولوجياً من جانب آخر. فبينما دعا بعض المصلحين المسلمين -مثل دعاة الحركة الوهابية في الجزيرة العربية ودعاة الحركة المهدية في السودان- إلى إصلاح يقوم فقط على القرآن والسنة وبعض التقاليد الإسلامية، نادى آخرون من دعاة الإصلاح -مثل زعماء حركة التنظيمات في الدولة العثمانية- إلى إصلاح يستند فقط على القيم الغربية. أما الجماعة الوسط من دعاة الإصلاح المسلمين -و التي تزعمها الأفغاني وعبده ورضا- فقد نادت بإصلاح يقوم على كل من الوحي الإسلامي وبعض ما أنتجته الحضارة الغربية(١).

ويُعرف الشيخ محمد رشيد رضا عادة بأنه تلميذ مخلص لمحمد عبده، وقد كان كذلك بالفعل. إلا أن ذلك ليس كل الحقيقة، فقد كان لرضا رؤيته و إسهاماته الإصلاحية الخاصة. كما كان أيضاً مجاهداً لتحقيق المشروع السياسي الإصلاحي الذي

(*) ماجستير في العلوم السياسية والدراسات الإسلامية من جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فرجينيا، طالب دكتوراه في العلوم السياسية في جامعة نينوى.

(١) لمزيد من التفاصيل عن الحركتين الوهابية والمهدية وحركة التنظيمات العثمانية انظر: John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1995) vol. 3, pp. 20-22; vol. 4, pp. 183-186, 307-308.

وضعه الأفغاني من قبل، رغم أنه لم يفعل ذلك عن قصد في بعض الأحيان. وبينما يُنظر إلى رضا بعين الإجلال و الإكبار للدور الذي قام به في نشر و إثراء تعاليم عبـــده في الإصلاح الديني والتعليمي، فإنه نادراً ما يُحمَد على مشروعه السياسي الذي استوحاه من الأفغاني ثم طوّره وجاهد في سبيل تحقيقه. وبناء عليه، فإن هذه الورقة تهدف أولاً إلى بيان الأثر الكبير لمشروع الأفغاني للإصلاح السياسي على الفكر والحركة السياسية الإصلاحية للشيخ رشيد رضا. كما تهدف الورقة ثانياً إلى إبـــراز معـــالم المـــشروع السياسي الإصلاحي الذي وضعه الشيخ رشيد رضا وجاهد في سبيل تحقيقه.

وتأتي أهمية هذا الموضوع في ضوء عدم اهتمام كثير ممن كتب عن الشيخ رشـــيد رضا وجهوده الإصلاحية بمشروعه السياسي الإصلاحي، وخاصة تأثره بالسيد جمـــال الدين الأفغاني في هذا الصدد. فرغم أهمية الدور الذي لعبه الشيخ رشـــيد رضـــا في حركة الإصلاح السياسي على أساس إسلامي في العصر الحديث، فإن المكتبة العربية لم تحتف به قدر احتفائها بأستاذيه السيد جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده. فـــلا يقع الباحث إلا على بضعة عشر كتاباً هي كل الأدبيات العربية عن الـــشيخ رشـــيد رضا. أما ما كتب عنه باللغة الإنجليزية فلا يتجاوز عدده أصابع اليد الواحدة.

ولا تتناول جميع هذه الكتب المشروع السياسي الإصلاحي للشيخ رشيد رضا، كما أن بعضاً ممن تناول هذا الموضوع لم يلتزم الشمول أو الموضوعية أو التحليـــل العلمـــي. فترى على سبيل المثال من يهتم بالجانب الفكري للمشروع دون جانبـــه الحركـــي أو العكس. بل إن بعض أولئك الذين ركزوا على الجانب الفكري اهتموا بأحد أبعاده فقط كموقف الشيخ رشيد رضا من الغرب أو رؤيته للحداثة. أما موضوع تتلمـــذ الـــشيخ رشيد رضا على السيد جمال الدين الأفغاني وما يتعلق بقضايا الإصلاح الـــسياسي فـــلا تجده في معظم الدراسات عن المشروع الإصلاحي للشيخ رشيد رضا. كما تجـــد مـــن يحاول ربط المشروع الإصلاحي السياسي للشيخ رشيد رضا طوعاً أو كرهاً بأيديولوجية معينة كالقومية العربية أو الدعوة السلفية الوهابية، أو بحاكم بعينه كالشريف حسين بـــن

علي أو الملك عبد العزيز آل سعود. وقد غلب على بعض هـذه الكتابـات الطـابع القصصي من العرض والسرد دون البعد التحليلي من حيث المناقشة والنقد.

المبحث الأول: تأثر رشيد رضا بمواقف أستاذيه من الإصلاح السياسي:

رغم أنه عادة ما يُنظَر إلى رشيد رضا على أنه داعية للإصلاح الديني والتربوي على نحو ما كان عليه الإمام محمد عبده، وليس داعية للإصلاح السياسي على نحو ما كان عليه السيد جمال الدين الأفغاني، فإن رضا كان مفكراً سياسياً مـن الدرجـة الأولى ومحترفاً للعمل السياسي من أجل الإصلاح تماماً كما كان مصلحاً دينياً وتربوياً. فقد وضع رضا رسالة في إحياء الخلافة على أساس إسلامي أصيل يتناسب مع حالة العـالم الإسلامي في العصر الحديث[١]. وقد تناولت الرسالة موضوعين أحدهما نظري والآخر عملي. فأما شقها النظري فقد عُدّ أفضل ما كتب في النظرية الإسلامية للحكم مـن حيث التأصيل والتنظيم منذ الكتاب الذي وضعه الماوردي في "الأحكام السلطانية" في القرن الرابع الهجري[٢]. وأما الشق العملي فقد تناول المشاكل التي ظهـرت أعقـاب الحرب العالمية الأولى والتي أثرت في مصير الخلافة. وكسياسي محنّك ساهم رضـا في إنشاء وقيادة عدة تنظيمات سياسية، كما دعا إلى إصلاح سياسي على أساس إسلامي في الدولة العثمانية والجزيرة العربية وسوريا وجاهد من أجل تحقيق ذلك الإصـلاح، وذلك على نحو ما ستفصله هذه الورقة لاحقاً.

أ- تتلمذ رضا على أفكار الأفغاني:

قبل الشروع في تناول المشروع السياسي الإصلاحي للشيخ رشيد رضا، يجدر بنـا إزالة بعض الشبهات عن حقيقة تتلمذه على يد السيد جمال الدين الأفغاني، رغم نظرة

---

(١) رضا، محمد رشيد، الخلافة (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٩٤).

(٢) Assad Nimer Busool, *Sheikh Muhammad Rashid Rida's Political Activities: A Struggle for the Revival of an Orthodox* (Salafi) *Islamic State*, unpublished Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley, 1974, pp. 6-7.

كثير من الباحثين للشيخ رشيد رضا على أنه تلميذ للإمام محمد عبـــده دون الـــسيد الأفغاني. ويمكن تفسير تلك النظرة بعاملين رئيسين. فأولاً لم يسبق لرشيد رضـــا أن التقى الأفغاني لقاءً شخصياً. وثانياً فإن رشيد رضا لم يعدّ نفسه تلميذاً للأفغاني بينمـــا ردد كثيراً أنه الوريث الفكري لعبده. ففي كتابه "تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبـــده" كما في سيرته الذاتية التي دوَّنها قبل فترة قصيرة من وفاته، أكد رشيد رضا أنه كـــان لعبده كالمريد الصوفي لشيخه، وذلك مع فرق واحد هو أن رضا كان يصر على فهـــم تعاليم عبده ويتبع منها ما يعتقد صوابه[1]. إلا أن كلاً من هذين العاملين يمكن الـــرد عليه بما يدحضه.

فأولاً صحيحٌ أن رشيد رضا لم يلق الأفغاني شخصياً، ولكن ليس من الضروري أن يلق التلميذ معلمه شخصياً لكي يتأثر بأفكاره وتعاليمه. ومن جانب آخر، فـــرغم أن رضا لم يلق الأفغاني شخصياً، إلا أنه قد بعث إليه برسالة مثنياً على أفكاره وجهـــوده الإصلاحية وسائلاً إياه أن يقبله في طائفة مريديه. لكن الأفغاني لم يتمكن من الـــرد على تلك الرسالة، إذ كان آنذاك في سجنه الذهبي في أحد القصور السلطانية بالآستانة محروماً من استعمال القلم والحبر والورق مخافة إثارته للجماهير ضد حكامها[2].

وثانياً رغم أن رضا لم يعد نفسه تلميذاً مباشراً للأفغاني، فإن إعجابـــه بالأفغـــاني واضح وجلي. فكثيراً ما امتدح رضا الأفغاني واصفاً إياه بحكيم الـــشرق وموقظـــه. كما أنه فضَّله ضمنياً على معلمه المباشر محمد عبده، حيث لقَّب رضا الأفغاني بالمعلم الأول بينما لقَّب عبده بالمعلم الثاني. وربما أهم من ذلك وذاك هو ما صرَّح به رضـــا من أن خطته الأصلية كانت اللِّحاق بالأفغاني واتباعه، وأنه لم يفكـــر في الهجـــرة إلى مصر لمصاحبة عبده إلا بعد فشل خطته الأصلية بوفاة الأفغاني في سجنه. بل إنه صرَّح

---

(١) Al-as'ad Nimer Busool, *Sheikh Muhammad Rashid Rida Political Activities: Struggle for the Revival of an Orthodox* (Salafi) *Islamic State*, pp 82-83

(٢) المراكشي، محمد صالح، تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار ١٨٩٨-١٩٣٥، (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٣)، ص٣٦.

أيضاً بأن أحد دوافعه للِّحاق بعبده كانت رغبته في الاستفادة من خبرة عبده مع الأفغاني[1]. فلو أن رشيد رضا التحق بالأفغاني، أو لو أن الأفغاني رد على رسالة رشيد رضا رداً إيجابياً، لكان من المحتمل أن تتغير حياته تغييراً جذرياً وأن تتخذ مساراً غير الذي أخذته بالفعل، ولكانت إحدى حجتينا في هذه الورقة غير موضع شك أو جدل.

إذن كان رضا معجباً بالأفغاني، فهل كان عضواً في تنظيمه السري "العروة الوثقى"؟ فمن المعلوم أن الأفغاني أنشأ منظمة سرية في باريس في حوالي منتصف العقد التاسع من القرن التاسع عشر وأطلق عليها "تنظيم العروة الوثقى". وتشير المعلومات القليلة المتاحة لدينا عن ذلك التنظيم أن هدفه الرئيسي كان إثارة المسلمين وتحريضهم على الثورة ضد الحكم الاستعماري لبلادهم. وقد تشكل التنظيم من خلايا سرية كانت تعمل أساساً في مصر والهند[2]. وفي الواقع لا يوجد دليل على أن رشيد رضا كان عضواً في ذلك التنظيم، ولكن ما تتعدد أدلته هو أن رضا كان متأثراً بأفكار الأفغاني كما عرضها في المجلة التي أصدرتها قيادة ذلك التنظيم عام ١٨٨٤ وحملت اسمه: العروة الوثقى. ورغم أن المجلة لم تستمر سوى بضعة أشهر، فإنها كانت واسعة الانتشار والتأثير في العالم الإسلامي ولاسيما في مصر والهند.

"كانت المجلة تدعو إلى الوحدة الإسلامية وتحث المسلمين في كل أصقاع الأرض على الوحدة واستعادة أمجاد الإسلام الضائعة. وقد هدفت على نحو خاص إلى تحرير مصر من الاحتلال البريطاني عن طريق إثارة الرأي العام في مصر والهند. ويمكن تلخيص الأفكار التي عرضتها المجلة في فكرتين رئيسيتين. الأولى هي أن الإسلام الصحيح قد أفسده الجهل ومن ثم يجب إصلاحه وإلا فسيواجه العالم الإسلامي انهياراً تاماً. والثانية

(١) رضا، محمد رشيد، الرحلة السورية الثانية: تمهيد، في: يوسف إيبش (محقق)، رحلات الإمام محمد رشيد رضا، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩)، ص٢١١.

(٢) لمزيد من التفاصيل حول تنظيم العروة الوثقى انظر: عمارة، محمد، جمال الدين الأفغاني: موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، (بيروت: دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٨٨)، ص٢٥٤-٢٦٢.

هي أن حكام المسلمين قد خانوا شعوبهم واتبعوا أهواءهم وما تمليه عليهم دوافعهم الشخصية من الجشع والتكبر في الأرض، فجعلوا بلادهم مرتعاً خصباً للأجانب. وكانت عاقبة ذلك أن تداعى الأوروبيون على بلاد المسلمين منتهزين فرصة عدم التزام المسلمين بدينهم، ومن ثم سعوا إلى تدمير الوحدة الدينية للشعوب المسلمة"[١].

لقد كانت مجلة العروة الوثقى ثورية المحتوى والنبرة. ورغم أن الأفغاني كان رئيساً لتنظيم العروة الوثقى ومسئولاً عن إصدار مجلته، فإنه لم يكن رئيساً لتحرير المجلة، إذ كان يتولى هذا المنصب تلميذ الأفغاني المقرب إليه آنذاك الشيخ محمد عبده. ومع ذلك فإننا لا نشك في أن الأفكار التي عبرت عنها المجلة كانت أفكار الأفغاني، بل وهذا ما أكده الشيخ محمد عبده نفسه[٢]. وقد أدى الحظر الذي فرضه الاستعمار البريطاني على المجلة في مصر والهند إلى توقفها نهائياً. ورغم الحظر الذي فرضته السلطات العثمانية على المجلة، فإن رشيد رضا لم يكن فقط حريصاً على اقتناء المجلة وشغوفاً بقراءة جميع أعدادها، بل إنه نسخ كثيراً من مقالاتها وسعى لنشرها بين الناس في بلدته بالشام[٣]. وقد أكد رضا لاحقاً في مجلته "المنار" أن مجلة العروة الوثقى كانت تعمل فيه عمل السحر[٤]، وأنها غيرت مجرى حياته[٥]. كما أعاد رضا نشر كثير من مقالاتها في "المنار" تحت عنوان "المقالات الجمالية[٦].

---

(١) انظر: Assad Nimer Busool, op. cit., p 48.

(٢) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، تقديم وتحقيق عمارة، محمد، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩) الجزء الثاني، ص٣٣٩-٣٤٥.

(٣) لمزيد من التفاصيل حول تأثر رشيد رضا بمجلة العروة الوثقى انظر العدوي، إبراهيم أحمد، رشيد رضا: الإمام المجاهد، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت)، ص٦٠-٨٦.

(٤) السلمان، محمد بن عبد الله، رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، (الكويت: مكتبة المعلا، ١٩٨٨)، ص٢٠٢-٢٠٨.

(٥) الجندي، أنور، تاريخ الصحافة الإسلامية، المنار (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨٣)، ج١، ص٢٥-٢٨.

(٦) المرجع السابق، ص ٢١٥؛ الشوابكة، أحمد فهد بركات، محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، (عمان: دار عمار، ١٩٨٩) ص٢١.

ب- بين "العروة الوثقى" و"المنار":

وفي الواقع فإن تأسيس مجلة "المنار" في حد ذاته لدليل على تأثر رضا بأفكار الأفغاني الإصلاحية وحركته السياسية. فقد ذكر رضا أنه أنشأ "المنار" لكي تخلف "العروة الوثقى" وتنشر رسالتها، وخاصة فيما يتعلق بالجامعة الإسلامية[1]. فإلى أي مدى نجحت "المنار" في هذا الشأن؟ وإلى أي حد كانت "المنار" تشبه "العروة الوثقى"؟ فبينما عبَّرت "العروة الوثقى" عن أفكار الأفغاني بكلمات عبده، عبَّرت "المنار" في سنواتها الأولى عن أفكار عبده بكلمات رضا. وكما كان من المحتمل أن يُغيِّر عبده من وجهة "العروة الوثقى" نحو التركيز على الإصلاح الديني والتربوي دون السياسي لو أنه واصل إصدار المجلة بعد فراق الأفغاني ولاسيما بعد عودته إلى مصر، فإن رشيد رضا قد غيّر بالفعل من وجهة "المنار" بعد وفاة عبده لكي تصبح أكثر اهتماماً بالإصلاح السياسي. وقد كانت المجلتان سلفيتي النزعة، بمعنى أنهما حرصا على تدعيم حججهما بأسانيد من القرآن والسنة[2]. كما كانت كلتاهما حرباً على التقليد الأعمى في المسائل الدينية الذي كان متفشياً بين المسلمين، إذ دعتا إلى فتح باب الاجتهاد بل ومارستاه بالفعل في المسائل الفقهية التي تعرضتا إليها.

وبينما هاجمت "العروة الوثقى" قوة استعمارية بعينها هي بريطانيا، أدانت "المنار" الاحتلال الأجنبي لأقاليم مسلمة بعينها وهي الولايات العربية في الدولة العثمانية[3]. وكما كان مقر "العروة الوثقى" بعيداً عن أيدي أعدائها السياسيين وهم بريطانيا وبدرجة أقل حكام المسلمين، فإن مقر "المنار" كان بعيداً أيضاً عن أيدي أعدائها السياسيين وهم الحكومة العثمانية وبعض حكام العرب. وبينما حُظِرَت "العروة الوثقى" في البلاد الإسلامية الخاضعة للاحتلال البريطاني وفي الدولة العثمانية، فإن

(١) السلمان، محمد عبد الله، مرجع سابق، ص ٢٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩٦-٣٠٨. المراكشي، محمد صالح، مرجع سابق، ص ٨٥-٨٦.

(٣) المراكشي، محمد صالح، مرجع سابق، ص ١٧٤.

"المنار" حُظِرَت أيضاً في الدولة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني[1]، ومع ذلك فقد تمتعت كل من المجلتين بنفوذ واسع وتأثير كبير في معظم البلاد الإسلامية، وأسست كل منهما مدرسة فكرية وحركة إصلاحية[2].

ج- تعارض مواقف أستاذي رضا من الإصلاح السياسي:

لم يكن رشيد رضا من الآباء الأوائل لفكرة إقامة دولة إسلامية نموذجية حديثة، أو فكرة إقامة جامعة بين الدول الإسلامية، كما أنه لم يلتق بأول المتحمسين للدعوة إلى تلك الفكرتين وهو السيد جمال الدين الأفغاني. إذ وصلت إليه هذه الأفكار عن طريق مجلة العروة الوثقى وبعض المصلحين الذين تلقوا الفكرة عن الأفغاني ومن بينهم عبد الرحمن الكواكبي.

ولكن النهاية غير المشجعة لمشروع الأفغاني في الإصلاح السياسي ربما أحبطت تفكير رضا المبكر في ذلك الإصلاح. إذ لم يتحقق في حياة الأفغاني أيٍ من أهدافه الثلاثة للإصلاح السياسي. فقد سعى الأفغاني أولاً لبناء دول إسلامية نموذجية في كبرى الدول الإسلامية التي لم تكن قد خضعت بعد للاستعمار في ذلك الوقت. كما جاهد ثانياً لحشد وتعبئة المسلمين ضد الاستعمار الغربي، ولاسيما البريطاني. ودعا ثالثاً الدول الإسلامية المستقلة إلى الاتحاد لحماية استقلالها والمساعدة في تحرير البلاد الإسلامية المستعمرة[3]. وقد تطورت هذه الدعوة لاحقاً لتصبح فكرة الجامعة الإسلامية. إلا أن الأهداف الإصلاحية الثلاثة للأفغاني لم تكن دائماً متسقة مع بعضها البعض. فعلى سبيل المثال، تطلَّب السعي نحو توحيد الدول الإسلامية المستقلة أن يتعاون الأفغاني مع حكام تلك الدول، بينما تطلَّب السعي نحو إصلاح النظم السياسية في الدول الإسلامية أن ينبه الأفغاني الجماهير المسلمة إلى فساد حكامها. وكذلك فإن

(١) رضا، محمد رشيد، الرحلة السورية: تمهيد، في: يوسف إيبش (محقق)، مرجع سابق، ص ٢١٢.

(٢) حول أثر المنار في مصر والهند واستانبول انظر: الشوابكة، أحمد، مرجع سابق، ص ١٥٧-١٧٩.

(٣) جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ١٦-١٩، ٢٥٦-٢٧١.

السعي نحو تحرير البلاد الإسلامية المحتلة تطلَّب أن يتعاون الأفغاني مع حكام الدول الإسلامية المستقلة وأن يُعَبِّأ الجماهير المسلمة ضد الاستعمار تحت راية الخلافة الإسلامية العثمانية. ولذلك كان على الأفغاني في كثير من الأحيان أن يفاضل بين أهدافه الثلاثة وأن يعدّل وسائل تحقيقها.

غير أن أشد ما أثر في موقف رضا سلباً من العمل السياسي في بداية مشروعه الإصلاحي كان توجيه أستاذه محمد عبده له نحو الجهاد من أجل الإصلاح الديني والتربوي دون السياسي. وفي الواقع فإن آراء محمد عبده لم تكن تشجع على ممارسة العمل السياسي على الإطلاق، وهذا ما ميَّز حركته الإصلاحية عن حركة أستاذه الأفغاني، رغم أن عبده كان يوماً ما من أقرب تلاميذ الأفغاني إليه. فبينما اجتمع الأفغاني وعبده على تحقيق هدف نهائي مشترك هو نهضة الأمة الإسلامية باتباع القرآن والسنة والاستفادة ببعض منجزات الحضارات الأخرى، وعلى الأخص الحضارة الغربية، فإنهما اختلفا حول الجوانب الأكثر أهمية و المناهج الأولى بالإتباع لإصلاح أحوال المسلمين. وبعبارة أخرى، اختلف الأفغاني وعبده حول الأهداف والوسائل المرحلية المناسبة للإصلاح. فرغم ما للأفغاني من إسهامات إصلاحية في مجالات العقيدة والفلسفة[1]، إلا إنه كرّس معظم حياته للإصلاح السياسي في العالم الإسلامي، وكانت دعوة الجامعة الإسلامية جانباً من ذلك الإصلاح. وفي المقابل ناضل عبده من أجل الإصلاح الديني والتعليمي مقلِّلاً من أهمية السياسة في العمل الإصلاحي في العالم الإسلامي. ولعل أهم ما ميّز بين حركتي الأفغاني وعبده فيما يتعلق بالإصلاح السياسي هو تباين مواقفهما من إصلاح النظم السياسية في الدول الإسلامية والتحرر من الاستعمار والوحدة الإسلامية.

(١) انظر على سبيل المثال تعليقاته على شرح الدواني للعقائد العضدية في: جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ٢١١-٤٣٢. كما كتب الأفغاني رسالة بالفارسية بعنوان "في الرد على الدهريين".

د- الإصلاح الدستوري وإقامة دولة إسلامية نموذجية:

لقد كان أول ما دعا إليه الأفغاني من مشروعه الإصلاحي السياسي وعمل من أجله هو إقامة دولة إسلامية نموذجية في بلد إسلامي مُهَيَّأ لذلك[١]. والدولة الإسلامية النموذجية عند الأفغاني هي دولة مستقلة تلتزم بالقرآن والسنة والشورى والمبادئ الدستورية[٢]. وقد وقع اختيار الأفغاني على مصر في سبعينات القرن التاسع عشر لكي تكون هدف مشروعه الإصلاحي السياسي، فطالما اعتبر الأفغاني مصر أصلح الدول الإسلامية لهذا الغرض[٣]. وفي مصر واجه الأفغاني النظام المستبد للخديوي إسماعيل وعدّه العقبة الرئيسية أمام الإصلاح السياسي و إقامة الدولة الإسلامية النموذجية، كما عدّ جهل المصريين وغياب وعيهم السياسي من أهم عوامل ازدهار ذلك النظام الاستبدادي الحاكم[٤]. ولذلك جعل الأفغاني هدف حركته الإصلاحية الأساسي هو التخلص من الحكم التسلطي للخديوي إسماعيل، وذلك بالاعتماد أساساً على الشعب المصري و ليس الفئة الحاكمة الدخيلة عليه. كما جعل منهجه الرئيسي لتحقيق ذلك الهدف هو توعية الجماهير بفساد النظام الحاكم وذلك بتقويمه بالمعايير الإسلامية والغربية الحديثة.

و قد برع الأفغاني في استخدام مهاراته التنظيمية العالية و قدراته الفائقة على مخاطبة وتعبئة الجماهير وذلك من أجل بناء قاعدة شعبية عريضة مطالبة بالإصلاح، فخاطب فئات ذات خلفيات ثقافية واجتماعية وتعليمية ومهنية مختلفة. فقد عبَّأ العوام وحثهم على الثورة ضد الحكومة التسلطية. كما حصل على دعم قطاع هام من الطبقة الوسطى الناشئة آنذاك، بل وبدا ولي العهد الأمير توفيق مقتنعاً بآرائه الإصلاحية

(١) عمارة، محمد، جمال الدين الأفغاني..، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٢-٢٣٩.

(٣) جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ١٩-٢٠.

(٤) عمارة، محمد، جمال الدين الأفغاني..، مرجع سابق، ص ٢٧-٢٨، ٢٣٠-٢٣٢.

السياسية. وكانت أفكار الأفغاني حول الإصلاح السياسي مقنعة أيضاً للأفندية ذوي الخلفيات التعليمية الغربية العصرية والمشايخ ذوي الخلفيات التعليمية التقليدية. و نجح الأفغاني أيضاً في تجنيد بعض كبار ضباط الجيش بمن فيهم أولئك الذين قادوا الثورة العرابية فيما بعد. والتحق الأفغاني لفترة قصيرة بالمحفل الماسوني الشرقي وذلك للدعوة إلى أفكاره الإصلاحية بين الأجانب و المنبهرين بالغرب. وتتويجاً لتلك الجهود أسس الأفغاني منظمة سياسية سرية هي الحزب الوطني الحر. وقد لعب هذا الحزب دوراً هاماً في الإطاحة بالخديوي إسماعيل عام ١٨٧٩[١].

إلا أن الأفغاني لم يحقق هدفه الإصلاحي السياسي، إذ سرعان ما انقلب عليه الأمير توفيق بعد أن أصبح خديوي مصر. فقد عدّ الخديوي نجاح الأفغاني خطراً على حكمه، لذلك قرر طرده من البلاد. وبالفعل فقد خرج الأفغاني من مصر منفياً إلى الهند التي كانت آنذاك مستعمرة بريطانية، حيث خضع للإقامة الجبرية وانقطعت صلته بالعالم الخارجي. إلا أن أتباعه في مصر سعوا إلى إنجاز مهمته الإصلاحية السياسية. ففي عام ١٨٨١ قاد مجموعة من الضباط المصريين بزعامة أحمد عرابي عصياناً عسكرياً سرعان ما تحول إلى ثورة بتأييد الجماهير والطبقة الوسطى والأفندية والمشايخ. ونجحت الثورة في تحقيق الهدف السياسي الرئيسي للأفغاني، ألا وهو إقامة نظام ملكي دستوري يخضع لمراقبة مجلس نيابي منتخب شعبياً. ولكن الثورة ونظامها السياسي الوليد أُجهضا على يد القوات البريطانية التي غزت مصر عام ١٨٨٢ باسم الدفاع عن الخديوي والأجانب.

أما محمد عبده فلم يحبذ الانشغال بإصلاح النظم السياسية في الدول الإسلامية. فعقب رحيل الأفغاني عن مصر وتولي عبده رئاسة تحرير صحيفة "الوقائع المصرية" الرسمية، كتب عبده فيها منتقداً الدعوة إلى الإصلاح الدستوري. إذ رأى عبده أن الشعب المصري -الذي كان قد اعتمد عليه الأفغاني سابقاً لإقامة دولة إسلامية

(١) عمارة، محمد، جمال الدين الأفغاني...، ص ٥٧-٦٢، ٢٤٤-٢٤٥.

نموذجية- لم يكن على درجة كافية من التعليم والنضج تسمح بإقامة نظام حكم دستوري[1]. ورغم أن عبده أعاد النظر في ذلك الرأي أثناء الثورة العرابية (١٨٨١-١٨٨٢)، حيث رأى أن الشعب المصري قد أصبح مؤهلاً للحكم الدستوري ومن ثم تعاون عبده مع زعماء الثورة، إلا أن أفكاره لم تبلغ درجة ثورية أفكار القادة العسكريين والزعماء الشعبيين للثورة[2]. وعلى أية حال فإن عبده عاد إلى أفكاره القديمة المرغِّبة عن الإصلاح السياسي بعد فشل الثورة العرابية والاحتلال البريطاني لمصر. إذ خلص إلى أن الشرق لا ينهض به إلا مستبد عادل[3]، وهي الفكرة التي انتقدها الأفغاني بشدة، إذ رأى أن القائد يجب أن يكون عادلاً وقوياً وليس مستبداً[4].

هـ- محاربة الاستعمار وإقامة جامعة إسلامية:

وبالمثل اختلف عبده مع الأفغاني فيما يتعلق بقضيتي التحرر من الاستعمار والوحدة الإسلامية. فقد كان الاستعمار البريطاني لمصر نقطة تحول في فكر الأفغاني وحياته، ليس فقط لأن السلطات الاستعمارية البريطانية في الهند أطلقت سراحه وسمحت له بالسفر إلى أوروبا بعد أن ثبَّت الاستعمار البريطاني أقدامه في مصر، وإنما أيضاً لأن الأفغاني أعاد النظر في أفكاره الإصلاحية السياسية بما فيها آراؤه عن معوقات الإصلاح السياسي في العالم الإسلامي وأهداف تحقيق ذلك الإصلاح ووسائله. فلم تعد النظم الاستبدادية في الدول الإسلامية بالنسبة للأفغاني هي العقبة الكبرى الوحيدة أمام الإصلاح السياسي، وإنما أصبح الاستعمار الغربي عقبة كبرى أخرى بنفس درجة خطورة النظم الاستبدادية. وبينما عدّ الأفغاني جهل المسلمين وغياب وعيهم السياسي أهم عوامل ازدهار النظم الاستبدادية، فإنه عدّ انقسامات المسلمين وتمزق وحدتهم السياسية أهم العوامل التي

(١) عمارة، محمد، الإمام محمد عبده: مجدد الدنيا بتجديد الدين، ص١٨٧-١٨٩، (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٨).

(٢) محمد عبده، الأعمال الكاملة، تقديم وتحقيق عمارة، محمد، ج١، ص٥٥-٥٧، (بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣).

(٣) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٨٤٥-٨٤٦.

(٤) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٨٧؛ جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٣٢٩.

مهدت الطريق لاستعمار العالم الإسلامي[1]. ولذلك جاهد الأفغاني لتحرير البلاد الإسلامية المستعمرة وإقامة جامعة إسلامية بين الدول الإسلامية المستقلة.

ورغم جهود الأفغاني في محاربة الاستعمار إلا أنه من غير الواضح، ما إذا كانت مواقفه المعادية للاستعمار متعلقة فقط بالاستعمار البريطاني. فحقيقة أن تنظيم العروة الوثقى كان مقره باريس وأن مجلته لم تدن بشكل صريح الاحتلال الفرنسي في شمال إفريقيا توحي بأن الأفغاني ربما سعى لاستغلال الصراع الاستعماري بين فرنسا وبريطانيا لصالح تحرير البلاد الإسلامية الخاضعة للاستعمار البريطاني. كما أنه اقترح ذات مرة أن تتعاون روسيا وإيران وأفغانستان لتحرير الهند المسلمة من الاستعمار البريطاني مقابل تقسيمها بينهم[2].

أما عبده فقد تخلى عن أفكار أستاذه الأفغاني حول محاربة الاستعمار والوحدة الإسلامية، وذلك بعد أن سمحت له سلطات الاحتلال البريطاني بالعودة إلى مصر من منفاه في بيروت شريطة عدم قيامه بأي نشاط سياسي[3]. فلم يتعاون عبده قط مع الحركة الوطنية المصرية التي كانت تناضل في ذلك الوقت من أجل تحرير مصر من الاحتلال البريطاني. بل إن عبده عدّ الزعيم الوطني مصطفى كامل مجرد محرض على إثارة الجماهير[4]. وقد بلغ رفض عبده تحدي سلطات الاحتلال البريطاني أن رأى أن على المصريين الاهتمام بالإصلاح التربوي دون السياسي حتى لو أدى ذلك إلى انتظارهم قروناً قبل تحرير بلادهم من الاستعمار[5]. وبالطبع فقد كان هذا الموقف مبعث اطمئنان ورضا سلطات الاحتلال، حتى إنّها قبلت تعيين عبده مفتياً للديار المصرية (١٨٩٩-١٩٠٥) وأيدته في صراعه مع مشايخ الأزهر ذوي الاتجاه المحافظ

(١) حول رأي الأفغاني في الاستعمار انظر: جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص٧١-٧٩؛ وحول رأيه في تفرق المسلمين انظر: المرجع السابق، الجزء الثاني، ص٢٥-٣٣.

(٢) عمارة، محمد، جمال الدين الأفغاني ...، مرجع سابق، ص ١١٠-١١١.

(٣) عبده، محمد، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ٣٢.

(٤) المرجع السابق، الجزء الأول ص ٩٥.

(٥) عمارة، محمد، الإمام محمد عبده ...، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

الذين عدّهم عبده أحد أخطر معوقات الإصلاح الديني والتربوي. وفي الواقع فإن موقف عبده المهادن للاستعمار لم يكن متعلقاً بمصر فقط ، بل كان موقفاً مبدئيا. إذ نصح عبده الشعبين التونسي والجزائري بالاهتمام بالإصلاح الديني والتربوي وعدم الانخراط في العمل السياسي أو الكفاح ضد الاستعمار الفرنسي[١].

أما عن موقف عبده من فكرة الجامعة الإسلامية، فلا يُعرَف عن عبده أنه طوَّر نظرية أو برنامجاً للوحدة الإسلامية على غرار مشروع الأفغاني الذي سنتناوله لاحقاً، إلا أنه رأى أن المسلمين لم يعد لهم إمام إلا القرآن[٢]. كما لا يُعرَف عن عبده أنه عمل على إنجاز فكرة الجامعة الإسلامية بعد أن فارق أستاذه الأفغاني نتيجة انهيار تنظيم العروة الوثقى وتوقف مجلته عن الصدور[٣]. وكذلك فإن رؤية عبده للدولة العثمانية تبدو مضطربة. فبينما كان عبده يمتدحها ويمتدح سلطانها عبد الحميد حين يكون في أقاليمها، على نحو ما فعل حين كان منفياً في بيروت وحين زار الآستانة عام ١٩٠٣[٤]، فإنه ذكر لرشيد رضا في مصر أنه يمقت الدولة العثمانية وسلطانها الذي وصفه بالجبن والفشل[٥].

ولعل الاختلاف الكبير بين الآراء الإصلاحية لكل من الأفغاني وعبده يتضح أكثر بذكر الحادثة التالية. فبينما كان الأفغاني وعبده في باريس لقيادة تنظيم العروة الوثقى وإصدار مجلته اقترح عبده على الأفغاني اعتزال العمل السياسي وأن يرحلا إلى منطقة نائية لا تصل إليها يد الاستبداد أو الاستعمار، وذلك لتعليم مجموعة منتقاة من نابغة النشء المسلم وإعدادهم لقيادة بلادهم ومجتمعاتهم نحو الإصلاح. وقد رفض الأفغاني هذه الفكرة كلياً وقال لعبده "إنما أنت مُثبِّط"[٦].

---

(١) عبده، محمد، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ٩١-٩٢.

(٢) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٨٦٥.

(٣) حول دور محمد عبده في تنظيم العروة الوثقى ومجلتها انظر: محمد عبده، مرجع سابق، ج١، ص٦٥٩-٧١٢.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص٨٧٣-٨٧٥؛ عمارة، محمد، الإمام محمد عبده ...، مرجع سابق، ص١١٦-١٢٤.

(٥) عبده، محمد، مرجع سابق، الجزء الأول، ص٨٦٣-٨٦٤، ٨٧١.

(٦) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٧٣.

المبحث الثاني:

نحو دولة إسلامية نموذجية: دولة عثمانية على أساس إسلامي دستوري

يعود انخراط رشيد رضا في العمل السياسي إلى ما قبل وفاة أستاذه محمد عبده، بل إلى ما قبل هجرته من سوريا إلى مصر. إذ كانت هذه الهجرة ذاتها حركة سياسية قصد بها رضا الخروج من قبضة الحكم العثماني التسلطي في سوريا واستغلال مناخ الحرية النسبي في مصر للتعبير عن أفكاره الإصلاحية[١]. إلا أن النشاط السياسي لم يكن من أولويات رضا في ذلك الوقت، إذ كان معنياً بإصلاح ذاته قبل إصلاح مجتمعه وبلده[٢]. كما أن آراء عبده غير المشجعة على الإصلاح السياسي أثّرت في رؤية رضا الإصلاحية في فترة مبكرة من إقامته بمصر. فقد وافق عبده على أن يكون مرشداً للمجلة التي عزم رضا على تأسيسها شريطة ألا تلتزم بموقف سياسي أو تتعرض لقضايا سياسية[٣]. ورغم أن رضا قد وافق مُكرهاً على تلك الشروط[٤]، إلا أنه لم يلتزم بها حرفياً. فقد تعرض لمناقشة بعض القضايا السياسية المتعلقة بالدولة العثمانية في الأعداد الأولى من "المنار". فقد دافع عن الدولة وانتقد أعداءها[٥]، كما دعا إلى إصلاح إدارتها[٦]. ولعل أبرز الأعمال السياسية التي نشرها رضا في "المنار" في سنواتها الأولى هو كتاب "أم القرى" الذي دعا فيه عبد الرحمن الكواكبي إلى إصلاح سياسي جذري في العالم الإسلامي، رغم أن رضا لم ينشر بعض فقرات الكتاب التي عدّها مسيئة للدولة العثمانية[٧].

---

(١) السلمان، محمد عبد الله، مرجع سابق، ص ٢٥٧-٢٥٨.

(٢) انظر: Assad Nimer Busool, op. cit., pp. 37-39.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٠. الشوابكة، أحمد، مرجع سابق، ص ٣١٣.

(٤) الشوابكة، أحمد، مرجع سابق، ص ١٥٨.

(٥) المراكشي، محمد صالح، مرجع سابق، ص ١٠٩-١١٧.

(٦) الشوابكة، أحمد، مرجع سابق، ص ١٨٧-١٨٨.

(٧) المراكشي، محمد صالح، مرجع سابق، ص ١١٥.

وعلى أية حال فإن التزام رشيد رضا بآراء عبده غير المشجعة على الإصلاح السياسي لم يدم طويلاً ولم يستمر عقب وفاة عبده عام ١٩٠٥. إذ سعى رضا إلى الجمع بين الآراء الإصلاحية لأستاذيه الأفغاني وعبده، وذلك بالعمل في سبيل الإصلاح الديني والتربوي على نهج الإمام محمد عبده، والجهاد في سبيل الإصلاح السياسي على نهج السيد الأفغاني. ولعل أهم ما سعى رضا لتحقيقه من مشروع الأفغاني للإصلاح السياسي هو محاولة بناء دولة إسلامية نموذجية وإقامة جامعة إسلامية.

إصلاح الحكومة المركزية العثمانية:

عندما توفى الإمام محمد عبده كان رضا قد بلور بالفعل رؤية للإصلاح السياسي في الدولة العثمانية وإقامة دولة إسلامية نموذجية فيها. فقد دعا رضا مثلما دعا الأفغاني من قبل إلى إقامة نظام سياسي إسلامي دستوري يلتزم بمبادئ الشورى والعدل والحرية، يشارك فيه الشعب في الحياة السياسية، ويلتزم فيه السلطان باستشارة زعماء الشعب وممثليه وتخضع الحكومة لمساءلتهم[1]. وبعبارة أخرى، فإن رضا رأى أن النظام السياسي الفاسد في الدولة العثمانية هو الأولى بالإصلاح.

وقبل الانقلاب العثماني الأول عام ١٩٠٨ تشابهت أساليب رضا في الدعوة إلى ذلك الإصلاح السياسي إلى حد كبير مع الأساليب التي اتبعها الأفغاني من قبل لتحقيق ذات الغاية. فقد فضَّل رضا استخدام وسائل الإعلام وقيادة أنشطة سرية لإنجاز هدفه. إذ خصص رضا أولاً مساحة متزايدة من مجلته "المنار" لمناقشة قضايا الإصلاح السياسي في الدولة العثمانية. وعمل ثانياً مع غيره من الرعايا العثمانيين في مصر لإنشاء منظمة سرية هي جمعية الشورى العثمانية، التي ضمت ممثلين عن معظم الجماعات العرقية والدينية في الدولة العثمانية، وكانت نشطة في الدعوة إلى إصلاح الدولة العثمانية في مصر وبعض الولايات العثمانية وبعض الدول الغربية. وقد ترأس رشيد رضا هذه

(١) الشوابكة، أحمد، مرجع سابق، ص ١٨٨.

الجمعية عام ١٩٠٦[١]. وكانت الجمعية تشبه إلى حد كبير الحزب الوطني الحر الذي أنشأه الأفغاني في مصر قبل ترحيله منها، وذلك مع فرق بنيوي واحد هو أن مقر جمعية الشورى العثمانية كان في إقليم لا يخضع للحكم العثماني فعلياً.

وبينما فشل الحزب الوطني الحر في تحقيق الإصلاح السياسي الجذري الذي كان ينشده، والذي كان يشمل إقامة نظام جمهوري في مصر، تحقق جزئياً الهدف الإصلاحي الأكثر اعتدالاً الذي كانت تسعى إليه جمعية الشورى العثمانية حين أُجبِر السلطان عبد الحميد الثاني عام ١٩٠٨ على إعادة العمل بالدستور العثماني الذي كان قد عطله قبل ثلاثة عقود من الزمان. وفي الواقع لم تكن جمعية الشورى العثمانية ذات التوجه الإسلامي هي التي قامت بالدور الرئيسي في إجبار السلطان على ذلك، بل أجبرته لجنة الاتحاد والترقي ذات التوجه الغربي والأيديولوجية القومية التركية على إحداث ذلك التغيير، رغم تأكيد رشيد رضا أن جمعيته ساهمت في ذلك التغيير[٢]. وفي البداية لم يُعِر رضا اهتماماً كبيراً لاختلاف التوجه بين جمعيته ولجنة الاتحاد والترقي، فرحب بالتغييرات السياسية التي فرضتها اللجنة.

وبتحقيق ذلك الهدف، أي إعادة العمل بالدستور، انحلّت جمعية الشورى العثمانية وانضم كثير من أعضائها إلى لجنة الاتحاد والترقي. أما رضا فقد عدّل بعض أساليبه في العمل على إقامة دولة إسلامية عثمانية نموذجية. فبينما استمر في استخدام مجلته كمنبر للدعوة إلى الإصلاح السياسي، قام رضا لأول مرة منذ وصوله مصر بزيارة وطنه سوريا حيث ألقى عدة خطب في منتديات سياسية وثقافية واجتماعية، حاثّاً أهالي

(١) لمزيد من التفاصيل حول جمعية الشورى العثمانية انظر: المرجع السابق، ص ٢٣٢-٢٣٤؛ وانظر أيضاً:
Assad Nimer Busool, op. cit., pp. 87-90.

(٢) انظر: Assad Nimer Busool, op. cit., pp. 92-93.

الشام على دعم الحكومة العثمانية الجديدة والمشاركة في الإصلاح السياسي[1]. فقد كان رشيد رضا خطيباً مفوهاً تماماً كما كان الأفغاني.

وشرع رضا في التعاون مع الحكومة العثمانية الجديدة لتحقيق ما ظنه هدفاً مشتركاً. وعلى خلاف الأفغاني الذي اضطُّر للتعاون مع السلطان العثماني عبد الحميد الثاني ذي النزعة المحافظة، فقد تعاون رضا مع حكومة ظنها أكثر انفتاحاً للإصلاح الإسلامي رغم توجهها القومي. فبعد توقف مجلة العروة الوثقى عن الصدور اختار الأفغاني أن يتعاون مع الحكام المسلمين ليس فقط من أجل توحيد بلادهم والمساعدة في تحرير البلاد المسلمة المستعمَرة، بل وأيضاً من أجل إقامة دول إسلامية نموذجية في البلاد التي يحكمونها. ومع ذلك فإن خبرة الأفغاني في التعامل مع حكام إيران والدولة العثمانية تشير إلى عدم جدوى هذا الأسلوب في تحقيق أيٍ من الأهداف الإصلاحية الثلاثة للأفغاني.

فحينما اختار الأفغاني إيران لتكون بؤرة مشروعه الإصلاحي السياسي وانتقل للإقامة فيها في الفترة من ١٨٨٩ إلى ١٨٩١، لم يسع للإطاحة بالشاه ناصر الدين كما سعى من قبل في مصر للإطاحة بالخديوي إسماعيل، وإنما حاول إقناع الشاه الإيراني بمزايا إقامة نظام سياسي يرتكز على دستور إسلامي ومجلس نيابي منتخب شعبياً[2]، كما دعا الفرس والأفغان لإقامة وحدة بينهما[3]. إلا أن العلاقة بين الأفغاني والشاه وصلت إلى نهاية مأساوية، إذ خلص الأفغاني إلى أن الشاه يتلاعب به لتحقيق مصالحه الشخصية، وأنه مُرَحِّب بالنفوذ المتزايد للشركات البريطانية في بلاده. ولذلك تحول الأفغاني ضد الشاه، فقام الشاه بطرد الأفغاني من البلاد بطريقة مهينة للغاية ظل

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذه الرحلة انظر: محمد رشيد رضا، سياحة صاحب المنار في سوريا، في: يوسف إيبش (محقق)، مرجع سابق، ص٩-٥٣.

(٢) جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص٢٨٣-٢٨٥.

(٣) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص٢٦٥-٢٧١.

الأفغاني يتذكرها بألم وغضب ومرارة حتى وفاته[1]. وفي المقابل نجح الأفغاني في إقناع المرجع الشيعي الأعلى الملا الشيرازي بإصدار فتوى بتحريم التعامل مع شركة التبغ البريطانية ذات الامتيازات الخاصة في إيران[2]. وبالفعل أصدر الملا تلك الفتوى، وكانت استجابة الشعب الإيراني لها شبه إجماعية. وأخيراً فقد اغتيل الشاه ناصر الدين على يد رجل يُعتَقَد أنه من المتأثرين بالأفغاني[3].

وحين أعاد الأفغاني النظر في اختيار الدولة التي يجب أن تكون بؤرة مشروعه الإصلاحي السياسي رأى أن الدولة العثمانية هي الأصلح لهذا الغرض. فقد كان الأفغاني يعتبرها أقوى الدول الإسلامية المستقلة آنذاك وأكثرها ندية للدول الأوروبية، وبالتالي فهي الأقدر على حماية الإسلام وتوحيد بلاده ومواجهة الاستعمار في أراضيه. ولذلك أعلن الأفغاني ذات مرة مبايعته للسلطان عبد الحميد خليفة للمسلمين، ودعاه لإصلاح النظام السياسي في الدولة العثمانية وتبني فكرة الجامعة الإسلامية كسياسة رسمية في علاقاتها الخارجية. كما وصفه ذات مرة بأنه حاكم ذكي وشجاع، إذ كان الأفغاني يأمل أن يمارس السلطان نفوذه على جميع المسلمين من أجل تحقيق الإصلاح المنشود. إلا أن السلطان انتهز إجابة الأفغاني لدعوته بزيارة الآستانة لمناقشة بعض قضايا الإصلاح السياسي وفرض عليه الإقامة الجبرية في أحد القصور السلطانية مخافة إثارته للجماهير، ولم يسمح له بالسفر مرة أخرى. أما الأفغاني فقد أصابه الإحباط من خداع السلطان له وتلاعبه به وعدم رغبته في إقامة نظام سياسي دستوري قائم على الشورى وعدم جديته في إقامة جامعة إسلامية. ولذلك تحول الأفغاني ضد

(١) عمارة، محمد، جمال الدين الأفغاني...، مرجع سابق، ص ٧٦-٧٧.

(٢) انظر نص الرسالة التي وجهها جمال الدين الأفغاني إلى كبار علماء الشيعة حول إصدار هذه الفتوى في: جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٢٧٢-٢٧٦.

(٣) عمارة، محمد، جمال الدين الأفغاني...، مرجع سابق، ص ٢٨-٢٩.

السلطان وانتقده بشدة وأعلن براءته من مبايعته خليفة للمسلمين لأنه لم يعد في نظر الأفغاني يستحق ذلك اللقب[١].

ورغم تغير نظام الحكم العثماني بعد انقلاب عام ١٩٠٨، إلا أن رشيد رضا لم يكن أسعد حظاً من الأفغاني في التعاون مع السلطة العثمانية. فقد زار رضا الآستانة وقضى فيها عاماً كاملاً (١٩٠٩-١٩١٠) يناقش مشروعين إصلاحيين: الأول هو إنشاء "مدرسة الدعوة والإرشاد"، والثاني هو جسر الفجوة بين العرب والأتراك التي أحدثتها سياسة التتريك في عهد السلطان عبد الحميد الثاني. وخلال هذه الزيارة التقى رضا بكبار المسئولين في الحكومة العثمانية الجديدة ولجنة الاتحاد والترقي، ومن بينهم الصدر الأعظم (رئيس الوزراء) وشيخ الإسلام (مفتي الديار) وبعض كبار الضباط[٢]. ومع ذلك فقد كانت الحكومة العثمانية الجديدة شديدة الالتزام بالمبادئ القومية التركية على نحوٍ أصم آذانها عن الاستماع إلى مقترحات رضا حول الإصلاح الإسلامي. فقد كانت سياساتها قائمة على إعلاء العنصر التركي والحط من شأن العناصر العثمانية الأخرى. فبدلاً من إصلاح ما أفسدته سياسة السلطان عبد الحميد الثاني، تمادت الحكومة الجديدة في سياسة تتريك الشعوب العثمانية غير التركية، بل واتخذت في هذا السبيل خطوات غير مسبوقة، مثل إعلان اللغة التركية لغة رسمية وحيدة في كافة أرجاء السلطنة العثمانية وفي كافة مجالات الحياة العامة من تعليم وإعلام وقضاء وغير ذلك. كما سعت الحكومة الجديدة إلى تقوية روابط الدولة العثمانية بالشعوب التركية في وسط آسيا غير الخاضعة للسيادة العثمانية، وذلك من أجل إقامة جامعة طورانية تضم جميع الأتراك[٣]. وفي المقابل فإن الحكومة الجديدة لم

---

(١) حول موقف الأفغاني من الدولة العثمانية والسلطان عبد الحميد انظر: جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، ج١، ص٤٤، ٧٩؛ ج٢، ص١٦-٢٢؛ عمارة، محمد، جمال الدين الأفغاني..، مرجع سابق، ص٨٠٣.

(٢) لمزيد من التفاصيل حول هذه الرحلة انظر: محمد رشيد رضا، رحلة إلى استانبول، في: المرجع السابق، ص٥٥-٥٧.

(٣) انظر: Assad Nimer Busool, op. cit., pp. 142-147.

تهتم بمصالح الشعوب العثمانية غير التركية و لم تبالِ بالأخطار التي كانوا يتعرضون لها من الخارج. ولعل أوضح مثال على ذلك هو انسحاب الوحدات العسكرية العثمانية من ليبيا دون قتال يذكر فور غزو الطاليان لها عام ١٩١١[١].

وعارض رضا بشدة سياسات الحكومة العثمانية الجديدة التي تميز بين الرعايا العثمانيين، وهاجم بعنف لجنة الاتحاد والترقي التي تحكم البلاد، إذ رأى رضا أن تلك السياسات تهدد وحدة الدولة العثمانية المتعددة الأعراق[٢]. وقد أدان رضا على وجه خاص السياسات المعادية للعرب واللغة العربية والتي زرعت العداوة والبغضاء بين أكبر وأهم شعبين عثمانيين، أي العرب والأتراك[٣]. وكان على رضا أن يختار بين هدفين لحركته الإصلاحية السياسية في تلك المرحلة: الأول هو إقامة نظام سياسي إسلامي بإصلاح الحكومة العثمانية المركزية، والثاني هو حماية الدولة العثمانية من انهيار متوقع بإصلاح هيكل الدولة ذاته، وقد اختار رضا الهدف الثاني.

المبحث الثالث: نحو جامعة إسلامية: جامعة عثمانية إسلامية الأساس والوجهة:

لعل من أبرز مظاهر تأثير الأفغاني في آراء رشيد رضا السياسية واتساق جهودهما في سبيل الإصلاح السياسي، هو تبني رشيد رضا لفكرة الجامعة الإسلامية التي نادى بها الأفغاني. ومع ذلك فبينما كانت هذه الفكرة ذروة المشروع السياسي عند الأفغاني، فإنها مثّلت مرحلة وسطى في المشروع الإصلاحي السياسي عند رشيد رضا. وبينما كانت فكرة الجامعة الإسلامية عند الأفغاني أكثر شمولاً من حيث الهدف والمضمون، فإن فكرة رشيد رضا حول الجامعة الإسلامية كانت أكثر واقعية وقابلية للتطبيق بالنظر إلى ظروف العالم الإسلامي في عصره. ورغم صعوبة تحديد أول من أطلق هذه الدعوة، إلا أننا لا نشك أن الأفغاني كان أول مفكر وسياسي مسلم يطور مشروعاً

(١) المراكشي، محمد صالح، مرجع سابق، ص ١٢٢-١٢٣.

(٢) انظر: Assad Nimer Busool, op. cit., pp. 149-154.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٣-١٦٤.

متماسكاً لإنجاز هذه الفكرة و يدعو لها متحمساً سواء لدى الزعماء المسلمين أو الجماهير المسلمة، ولذلك فإن فكرة الجامعة الإسلامية عادة ما تنسب إليه.

وقد سعى الأفغاني بدعوته إلى الجامعة الإسلامية إلى معالجة ثلاثة انقسامات رئيسية بين المسلمين. فقد سعى أولاً إلى ردم الهوة التي تفصل بين المسلمين السنة وإخوانهم المسلمين الشيعة. حيث رأى الأفغاني أن الاختلاف بين التيار السني الرئيسي ونظيره الشيعي اختلافاً هامشياً، وأن هذا الانقسام لا يفيد أي من الطائفتين ولا يخدم إلا مصالح الحكام المستبدين الذين سعوا -تاريخياً- للتهويل من ذلك الانقسام لاستغلاله في تعزيز حكمهم الاستبدادي. كما انتقد الأفغاني المواقف العدائية التي يتخذها متطرفو كل من الطائفتين تجاه الطائفة الأخرى. وإذ أدان الأفغاني الاتجاه السائد بين المسلمين نحو التقليد الأعمى لأئمة المذاهب، فقد رفض أن يلزم نفسه بمذهب أو إمام بعينه، مؤكداً على أنه مسلم بلا مذهب وعالم له اجتهاده الخاص في الإسلام. ولعل ذلك الموقف من أسباب عدم يقيننا مما إذا كان الأفغاني في الأصل سنياً أم شيعياً. ولا شك أيضاً أن ذلك الموقف قد ساعد الأفغاني على التعامل بكفاءة مع كل من السنة والشيعة[1].

وسعى الأفغاني ثانياً بدعوته إلى الجامعة الإسلامية إلى ردم الهوة بين الجماعات القومية المسلمة المختلفة. فقد أدان الأفغاني الأيديولوجية القومية الصاعدة آنذاك، وذلك انطلاقاً من منظور إسلامي يؤكد على أن الإسلام هو الجنسية الوحيدة للمسلمين، وأن المسلمين لم يعرفوا في تاريخهم جنسية سوى دينهم، فكان العربي يخضع لسلطة التركي، والفارسي يذعن لسلطة العربي، والهندي يخضع لحكم الأفغاني، طالما التزم الحكام بالتعاليم الإسلامية. ومن هذا المنطلق دعا الأفغاني جميع المسلمين لتأسيس جامعة إسلامية الأساس والوجهة[2]. ومن جانب آخر هاجم الأفغاني السياسة العثمانية الرسمية التي تقضي بتتريك جميع الشعوب العثمانية غير التركية. بل ودعا

(١) عمارة، محمد، جمال الدين الأفغاني...، مرجع سابق، ص٣٧-٤٤.

(٢) جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص٣٠-٣٩.

جميع المسلمين -ولاسيما العثمانيين منهم- إلى استخدام لغة واحدة هي اللغة العربية. وقد عزا الأفغاني هذه الفكرة إلى السلطانين العثمانيين محمد الفاتح وسليم الأول رغم فشلهما في تحقيقها. ويجب ملاحظة أن دافع الأفغاني الوحيد وراء تشجيع استخدام اللغة العربية هو علاقتها الفريدة بالإسلام[١].

وثالثاً فإن دعوة الأفغاني إلى الجامعة الإسلامية هدفت إلى ردم الهوة السياسية بين الدول الإسلامية المستقلة. ولكنه كان واقعياً بدرجة كافية للتحقق من الصعوبة البالغة لإخضاع جميع الدول الإسلامية لحكومة واحدة وحاكم واحد. ولذلك قدّم الأفغاني بديلين خلاّقين لتوحيد الدول الإسلامية المستقلة. فقد اقترح أولاً إقامة نوع من الاتحاد الفيدرالي أو الكومنولث تتمتع الدول المنضمة إليه بالاستقلال في إدارة شئونها الداخلية[٢]. كما اقترح إقامة جامعة إسلامية على أساس التزام جميع الدول الإسلامية المنضمة إليها بذات القيم والشريعة المستمدة من القرآن والسنة[٣]. ويشير هذا الاقتراح إلى أن وحدة المسلمين كانت أولى عند الأفغاني من وجود خلافة إسلامية قوية. وقد جذبت فكرة الدولة الإسلامية الفيدرالية كوسيلة لإقامة جامعة إسلامية عدداً من دعاة الإصلاح الإسلامي فيما بعد، ومن بينهم عبد الرحمن الكواكبي[٤]، والشيخ رشيد رضا.

أ- إصلاح بنية الدولة العثمانية:

رأى رضا أن الصدع المتزايد بين العثمانيين لا يرأبه إلا إقامة جامعة عثمانية حقيقية. فبينما خضعت للدولة العثمانية جماعات عرقية ودينية مختلفة لا يجمعها سوى الرابطة العثمانية، فإن هذه الرابطة لم تكن تعني في الواقع أكثر من الخضوع لحكم

(١) جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص١٣-١٦.

(٢) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص١٦-١٩.

(٣) جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص٢٥-٢٩.

(٤) انظر على سبيل المثال كتاب الكواكبي "أم القرى" في: عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، تقديم وتحقيق محمد جمال الطحان، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص٢٧٤-٤١١.

سلاطين آل عثمان. أما رشيد رضا فقد رأى أن الدولة العثمانية يجب أن تصبح وطناً لجميع الشعوب المنضوية تحت لوائها بغض النظر عن أعراقها وأديانها، ومن ثم يصبح لدى رعاياها هوية وطنية عثمانية لا تتعلق بشخص حاكمها، وتتمتع جميع شعوبها بحقوق وواجبات متساوية. وهذا لا يمنع أن تظل الدولة العثمانية دولة الخلافة الإسلامية وأن يظل السلطان العثماني خليفةً لجميع المسلمين عثمانيين وغير عثمانيين[١]. كما لا يتعارض ذلك مع إقامة النظام السياسي العثماني على أساس المبادئ الإسلامية في الحكم[٢]. وبعبارة أخرى، فإن فكرة الجامعة العثمانية كانت تعني صبغ الهوية العثمانية بالصبغة الوطنية والمساواة بين جميع الشعوب العثمانية دون أن تصبح الدولة العثمانية دولة قومية تهتم فقط برعاياها أو علمانية لا تلتزم بالإسلام. ويبدو أن هذه الفكرة كانت حلاً وسطاً بين الأيديولوجية القومية التي ابتدعها الأوروبيون والعلاقة الإسلامية الفريدة بين الأمة وقيادتها ممثلة في مؤسسة الخلافة.

ولكن لماذا كانت فكرة رشيد رضا عن الجامعة الإسلامية محصورة بالدولة العثمانية، وذلك على خلاف أستاذه الأفغاني؟ لقد سعى رضا إلى جسر الفجوة بين المسلمين السنة والشيعة، وكذلك بين المدارس الفكرية والفقهية السنية المختلفة، وذلك بالدعوة إلى فتح باب الاجتهاد وإعمال العقل لفهم الدين[٣]. إلا أن الهدف الرئيسي لفكرته عن الجامعة الإسلامية كان بالفعل هو إصلاح العلاقة العرب والأتراك في إطار الدولة العثمانية[٤]. وربما يعود ذلك إلى عدة أسباب. **فأولاً** كان رضا عثماني الوجهة سياسياً، إذ كان يرى الدولة العثمانية دولة الخلافة الإسلامية، برغم انتقاده حكامها

---

(١) انظر: Assad Nimer Busool, op. cit., p 142.

(٢) السلمان، محمد عبد الله، مرجع سابق، ص ٤٩٣.

(٣) حول آراء رشيد رضا وجهوده في هذا المجال انظر: محمد رشيد رضا، الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب (بيروت ودمشق: المكتب الإسلامي، د.ت.)؛ وانظر أيضاً: الشوابكة، أحمد، مرجع سابق، ص٤٨-٦٦.

(٤) رضا، محمد رشيد، رحلة إلى القسطنطينية، في: يوسف إيبش (محقق)، مرجع سابق، ص ٥٧-٥٨؛ وانظر أيضاً: Assad Nimer Busool, op. cit., pp191-121.

لعدم التزامهم بالمبادئ الإسلامية في الحكم[١]. **وثانياً** لم ينس رضا أبداً هويته الأصلية، وهي أنه سوري عربي عثماني. فرغم أنه قضى معظم حياته في مصر التي كانت قد خرجت بالفعل من أيدي العثمانيين، إلا أن انخراطه في الحياة السياسية العثمانية والعربية والسورية فاق بكثير انخراطه في الحياة السياسية المصرية.

وثالثاً فإن رضا كان أشد تأثراً بأستاذه عبده من أستاذه الأفغاني فيما يتعلق بالموقف من الاستعمار. فرغم مقته للاستعمار فقد كان متردداً في مهاجمته أو التدخل في الشئون السياسية للبلاد الإسلامية المستعمَرة في تلك الفترة، بما فيها مصر، في الوقت الذي كانت الدولة العثمانية واحدة من قليل من الدول الإسلامية التي حافظت على استقلالها[٢]. **ورابعاً** فقد كان رشيد رضا واقعياً بحيث تحقق من أن ظروف العالم الإسلامي في عصره كانت أسوأ من ظروفه حين دعا الأفغاني إلى إقامة جامعة إسلامية تضم جميع الدول الإسلامية المستقلة. وتطبيقاً للقاعدة الأصولية "ما لا يدرك كله لا يترك جله". سعى رضا أساساً إلى الحفاظ على وحدة الدولة العثمانية. وفي الواقع فلا يوجد دليل على أن الجامعة العثمانية كانت آخر المطاف في مشروع رضا للوحدة الإسلامية. فربما لو أن هذه الجامعة كانت قد تحققت لجاهد رضا لإقامة جامعة إسلامية أكبر.

وحيث إن رضا كان قد فقد الأمل تماماً في إصلاح الحكومة المركزية العثمانية الفاسدة[٣]، فقد اتجه إلى الدعوة للعمل على إقامة جامعة عثمانية على أساس لامركزية الحكومة والإدارة العثمانيتين. وكان هدف رضا المُلحّ هو تمكين الشعوب العثمانية غير التركية من الاعتماد على ذواتها واحترام ثقافاتها والدفاع عن أراضيها ضد خطر

---

(١) السلمان، محمد عبد الله، مرجع سابق، ص ٤٩٥؛ محمد المراكشي، مرجع سابق، ص ١٨٧.

(٢) حول آراء رشيد رضا في الاستعمار الغربي انظر: Emad Eldin Shahin, *Through Muslim Eyes: M. Rashid Rida and the West* (Herndon, VA, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1993) pp. 75-87.

(٣) انظر: Assad Nimer Busool, op. cit., p 160.

التدخل الأجنبي المتزايد. وربما ينظر البعض إلى اللامركزية على أنها دعوة لتمزيق الدولة العثمانية، إلا أن هذا غير صحيح في ضوء معطيات تلك الفترة. فاللامركزية كانت دعوة إلى توحيد الشعوب العثمانية ومنع تشطير الدولة نتيجة الأفكار والحركات القومية المختلفة التي كان يشتد عودها بين أبناء تلك الشعوب ولاسيما غير التركية منها التي عانت من سياسة التتريك فأصبحت ترى الدولة العثمانية تجسيداً للاحتلال التركي لبلادها[1].

دعا رشيد رضا إلى اللامركزية في مجلته "المنار"، كما شارك في تأسيس حزب اللامركزية الإدارية العثماني في القاهرة، والذي كانت تقوده نخبة من المهاجرين السوريين في مصر. وقد انتُخِب رضا رئيساً للجنة الحزب العليا. ورغم أن الحزب أطلق على دعوته "اللامركزية الإدارية"، فإنه كان يدعو حقيقةً إلى نوع من الفيدرالية الديمقراطية. فقد دعا الحزب إلى قصر سلطات الحكومة العثمانية المركزية على الشئون الخارجية وشئون الدفاع والمواصلات، وتخويل الحكومات المحلية في الولايات العثمانية كافة الصلاحيات الأخرى. كما أكد الحزب على أن الأمة هي مصدر السلطات، وبالتالي فإن الشعب يجب أن ينتخب ممثليه في الجمعية الوطنية المركزية والمجالس النيابية الإقليمية، وأن تلك المجالس المنتخبة يجب أن تُمَكَّن من مراقبة أعمال الحكومات المركزية والمحلية كلٌ بحسب نطاق اختصاصاته[2].

ومرة أخرى فإن حزب اللامركزية الإدارية العثماني الذي ساهم في تأسيسه رضا، نجح ظاهرياً في تحقيق جانب من الإصلاح السياسي الذي فشل في تحقيقه تنظيم العروة الوثقى الذي أسسه الأفغاني. فنتيجة لامبالاة الحكومة العثمانية تجاه دعوات العرب العثمانيين إلى الإصلاح السياسي، شارك الحزب في تنظيم ورعاية المؤتمر العربي الأول

---

(١) Assad Nimer Busool, op. cit, p. 149

(٢) لمزيد من التفاصيل حول بنية الحزب وبرنامجه انظر: المرجع السابق، ص ١٥٥-١٦٣؛ الشوابكة، أحمد، مرجع سابق، ص ٢٣٤-٢٣٧.

الذي عُقِد في باريس عام ١٩١٣. وعرض المؤتمر بجلاء لمطالب العرب العثمانيين وخاصة اللامركزية الإدارية، كما أظهر المؤتمر قوة الحزب وحسن تنظيمه والدعم الذي يتمتع به بين العرب العثمانيين. ونجح الحزب في دفع الحكومة العثمانية للتفاوض مع ممثلين عنه وعن رئاسة المؤتمر، حيث وعدت الحكومة بالقيام بإصلاحات سياسية وإدارية واسعة النطاق، وأصدرت بذلك منشوراً باسم السلطان، كما عرضت مناصب رسمية في الحكومة المركزية على بعض من تفاوضت معهم. إلا أن ذلك النجاح لم يكن إلا سراباً، فقد ماطلت الحكومة وسَوَّفت، ولم تُنجِز شيئاً يذكر من وعودها، بل وتمادت في سياساتها القومية والعنصرية التركية[١].

ب- جامعة عربية في إطار الدولة العثمانية:

خَلُص رضا إلى أن سياسات حزب الاتحاد والترقي الحاكم ستقضي على الدولة العثمانية وستُعرِّض الولايات العربية لخطر التدخل الأجنبي. لذلك أسس رضا جمعية سرية إسلامية التوجه ضمت معظم أمراء الجزيرة العربية وأطلق عليها جمعية الجامعة العربية. وكان هدف رضا الرئيسي من هذه الجمعية هو حث الأمراء العرب على إقامة تحالف عسكري فيما بينهم للدفاع عن جزيرتهم العربية[٢]. ويثور هنا سؤالان: الأول هو إلى أي مدى كانت جمعية الجامعة العربية التي أنشأها رضا تشبه تنظيم العروة الوثقى الذي أنشأه الأفغاني؟ فكل منهما كان منظمة سرية معادية للاستعمار. ولكن بينما كان تنظيم العروة الوثقى يحارب الاستعمار البريطاني الموجود بالفعل في مصر والهند، فإن إنشاء جمعية الجامعة العربية كان خطوة استباقية تهدف إلى إقامة تحالف دفاعي يمنع القوى الأجنبية من استعمار الجزيرة العربية. وبينما ضم تنظيم العروة

(١) لمزيد من التفاصيل حول المؤتمر وقراراته وموقف الحكومة العثمانية منه انظر: الشوابكة، أحمد، مرجع سابق، ص ٢٤٤-٢٥١؛ وانظر: Assad Nimer Busool, op. Cit., p 165-174.

(٢) لمزيد من التفاصيل حول جمعية الجامعة العربية انظر: الشوابكة، أحمد، مرجع سابق، ص ٢٥١-٢٦١؛ وانظر: Assad Nimer Busool, op. cit., p 140-142.

الوثقى أُناساً من عامة المسلمين، كانت عضوية جمعية الجامعة العربية تقتصر في البداية على أمراء العرب.

أما التساؤل الثاني والأكثر أهمية فهو لماذا قَبِل رضا فكرة الجامعة العربية بينما رفض فكرة الجامعة الطورانية التركية؟ تكمن الإجابة على هذا التساؤل في الاختلافات الجوهرية بين فكرة رضا عن الجامعة العربية وسياسة الحكومة العثمانية المتعلقة بالجامعة الطورانية التركية. فبينما أدى انشغال الحكومة العثمانية بدعوة الجامعة الطورانية إلى تعريض الأقاليم غير التركية في الدولة العثمانية للاحتلال الأجنبي الفعلي أو الوشيك، فإن دعوة الجامعة العربية هدفت إلى حماية الأقاليم العربية العثمانية من خطر هذا الاحتلال. وبينما هدفت الجامعة الطورانية إلى جمع الأتراك العثمانيين وغير العثمانيين في رابطة واحدة، فإن رضا كان حريصاً على ألا ينضم إلى الجامعة العربية إلا عربٌ عثمانيون. وبينما كانت الجامعة الطورانية دعوة إلى تتريك الشعوب العثمانية غير التركية والعدوان على ثقافاتها، فإن الجامعة العربية كانت دعوة لبث الحمية في العرب للدفاع عن أنفسهم. وأخيراً بينما كانت الجامعة الطورانية قومية الأساس والوجهة، فإن الجامعة العربية كانت قومية الأساس إسلامية الوجهة. وبالجملة فإن فكرة الجامعة العربية كانت تصب في فكرة الجامعة العثمانية الأكبر. فقد كان رضا مخلصاً لهويته العثمانية، و لم يعمل قط على تمزيق الدولة التي كان يعدّها دولة الخلافة الإسلامية.

وقد أقنعت سياسات الحكومة العثمانية خلال الحرب العالمية الأولى رضا بأهمية الجامعة العربية. إذ مثّلت الحرب زخماً جديداً للقمع الحكومي في الولايات العربية، خاصة؛ لأنها خشيت من اندلاع ثورة عربية تتعاون مع قوات الحلفاء ضد الحكم العثماني. وكان من بين ضحايا ذلك القمع عبد الحميد الزهراوي رئيس المؤتمر العربي الأول وغيره من الزعماء العرب الذين أعدمهم الوالي العثماني في سوريا[1]. وكان رضا في ذلك الوقت معنياً بمصير الولايات العربية العثمانية بعد الحرب، ولاسيما ولاية

(١) رضا، محمد رشيد، الرحلة السورية الثانية: تمهيد، في: يوسف إيبش (محقق)، مرجع سابق، ص٢١٦-٢١٧.

الحجاز التي تضم مكة المكرمة والمدينة المنورة. فقد رأى رضا أن انتصار الحلفاء قد يؤدي إلى احتلالهم الولايات العربية باعتبارها جزءاً من الأملاك العثمانية. أما انتصار دول الوسط فقد يؤدي إما إلى خضوع تلك الولايات لألمانيا أو ممارسة حكومة الاتحاد والترقي مزيداً من القمع ضد العرب[١]. ومن الواضح أن جميع تلك الاحتمالات لم تكن في صالح العرب.

ولذلك رأى رضا في الثورة العربية التي أعلنها الشريف حسين والي مكة ضد الحكومة العثمانية عام ١٩١٦ نجاة للحجاز من الاحتلال والقمع؛ لأنها أخرجت الولاية من سلطة الحكومة العثمانية. فأيد رضا هذه الثورة، وحج في ذلك العام إلى مكة حيث التقى بالشريف حسين وألقى خطبة بمنى دعا فيها المسلمين ولاسيما العرب منهم إلى دعم الثورة وقائدها[٢]. وفي الواقع فإن تأييد رضا للثورة كأحد وسائل الإصلاح عند الضرورة يشبه قبول الأفغاني من قبل لبعض الوسائل العنيفة لإحداث تغيير جذري في النظام السياسي المصري. فحين بدت حركته قوية، مال الأفغاني للرأي القائل باغتيال الخديوي إسماعيل والإطاحة بنظامه الملكي وإقامة نظام جمهوري إسلامي لأول مرة في مصر[٣].

ورغم تأييده للثورة العربية، لم يبايع رشيد رضا الشريف حسين خليفة للمسلمين، كما لم يشجع غيره على ذلك، على الرغم من تحريض البعض له للقيام بهذه الخطوة ليتبعه المسلمون فيها. فالثورة العربية كانت بالنسبة لرضا رداً مشروعاً على قمع حكومة الاتحاد والترقي للعرب، و لم تكن أبداً تحدياً لشرعية الخلافة العثمانية. ولذلك كان يرى أن هدف الثورة يجب أن يظل هو حماية الحجاز من التدخل الأجنبي والقمع العثماني[٤].

---

(١) السلمان، محمد عبد الله، مرجع سابق، ص ٥٠٠.

(٢) انظر النص الكامل لهذه الخطبة وموقف رضا من الثورة العربية في: سمير أبو حمدان، الشيخ محمد رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل، (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٢)، ص١٤٧-١٦١.

(٣) عمارة، محمد، جمال الدين الأفغاني...، مرجع سابق، ص ٢٤٠-٢٤٢.

(٤) المراكشي، محمد صالح، مرجع سابق، ص ١٥٧.

ج- نحو خلافة إسلامية راشدة:

بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، انشغل رشيد رضا عن دعوته لإقامة جامعة إسلامية بجهاده من أجل إقامة دولة إسلامية نموذجية في وطنه سوريا التي حررها الجيش العربي من استبداد حكومة الاتحاد والترقي العثمانية. وقد تبوأ رضا في سوريا العديد من المناصب التي مكنته من تحقيق بعض أهدافه الإصلاحية. فقد انتُخِب رضا رئيساً للمؤتمر السوري العام، ونجح مع زملائه الإصلاحيين في إقامة نظام ملكي دستوري يقترب من تصوره لما ينبغي أن يكون عليه النظام السياسي الإسلامي الحديث. إلا أن جهوده الإصلاحية في سوريا سرعان ما انهارت بسقوط الحكومة الدستورية على يد الاحتلال الفرنسي، وهو ما دفعً رضا للمشاركة مع المجاهدين ضد الاستعمار وذلك بالكلمة في مجلة المنار وبالفعل حين سافر إلى أوروبا لرفع قضية وطنه لعصبة الأمم[1].

ولكن في أعقاب قرار الجمعية الوطنية التركية بفصل الخلافة الإسلامية عن الحكومة التركية وسحب جميع السلطات والصلاحيات السياسية من الخليفة العثماني، عاد رضا لمناقشة قضية الخلافة والجامعة الإسلامية، فكتب عام ١٩٢٢ رسالته عن الخلافة الإسلامية. ورغم أنه أدان القرار التركي واعتبره باطلاً لأن الخليفة يجب أن يتمتع بالسلطات والصلاحيات التي تمكنه من أداء مهام منصبه، فإنه أهدى هذه الرسالة إلى الشعب التركي الذي عدّه أقدر الشعوب الإسلامية على إحياء الخلافة والحضارة الإسلاميتين.

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول جهود رضا للإصلاح السياسي في سوريا في تلك الفترة انظر: محمد رشيد رضا، الرحلة السورية الثانية، في:يوسف إيبش (محقق)، مرجع سابق، ص٢١١-٣١٠؛ الشوابكة، أحمد، مرجع سابق، ص٢٧٩-٣٠٠؛ ولمزيد من التفاصيل عن دور رضا في عرض القضية السورية على عصبة الأمم انظر: محمد رشيد رضا، الرحلة الأوروبية، في: يوسف إيبش (محقق)، مرجع سابق، ص ٣١١-٣٨٤.

ودعا رضا في الجزء الأول النظري من رسالة الخلافة إلى إعادة تأسيس الخلافة الإسلامية على أساس إسلامي أصيل واجتهاد عصري لفهم القرآن والسنة[1]. فالخلافة المنشودة يجب أن تكون راشدة وأن تقوم على الشورى والدستور، ويجب ألا تشبه الخلافة العثمانية التي وصفها رضا بأنها كانت "خلافة ضرورة" لم تكتسب مشروعيتها رغم مخالفتها للمبادئ الأساسية للخلافة إلا لضرورة وجود خلافة إسلامية. ودعا رضا علماء المسلمين وقادتهم السياسيين إلى ترشيح عدد من الأفراد لمنصب الخلافة، ثم يلتحق هؤلاء بمدرسة تُنشأ خصيصاً لتعليم مبادئ الخلافة والتدريب على القيام بمهامها. وبعد اجتيازهم تلك المرحلة يُرشَّح هؤلاء الأفراد واحداً من بينهم لمنصب الخلافة، فإذا ما صادق علماء الأمة وقادتها على ذلك الترشيح يُعرَض على عامة المسلمين، فإذا ما وافقوا أصبح المرشح خليفة للمسلمين. وبذلك يصبح الخليفة مستوفياً لشروط الخلافة ومؤهلاً للقيام بأعبائها ومقبولاً بين الناس. وحيث أن رضا يرى أن الخلافة مؤسسة وليست منصباً، اقترح إنشاء عدة أجهزة سياسية تعاون الخليفة على الحكم على النهج الإسلامي الصحيح. وتشبه بنية مؤسسة الخلافة عند رضا إلى حد كبير، بنية النظام الجمهوري الديمقراطي الحديث[2].

أما في الجزء الثاني التطبيقي من الكتاب، فقد اقترح رضا حلولاً لتذليل العقبتين اللتين رأى أنهما تحولان دون تطبيق نموذجه للخلافة الراشدة، وهما العداوة والبغضاء بين العرب والأتراك من جانب، وعمليات التغريب المتزايدة في العالم الإسلامي من جانب آخر. وحيث لم يكن لدى رضا أمل في أن تقوم الحكومة التركية الوطنية التي يقودها كمال أتاتورك بدعم اقتراحه عن الخلافة الراشدة، كما لم يكن لديه أمل في أن يقوم الأمراء العرب المتعادون أو الزعماء العرب الخاضعون للغرب بتطبيق ذلك الاقتراح، دعا رضا إلى مخرج مبتكر لإقامة خلافة إسلامية راشدة. إذ اقترح إقامة تلك الخلافة في

(١) رضا، محمد رشيد، الخلافة، مرجع سابق، ص٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص٨٦-٨٩.

منطقة وسطى بين بلاد العرب وبلاد الترك، وحدد لها مدينة الموصل في شمال العراق، ثم تنضم البلاد الإسلامية إلى تلك الخلافة تباعاً إذا اقتنع قادتها بأهمية الخلافة الإسلامية وصلاح نظامها السياسي[1]. ولا شك أن هذا الاقتراح كان مثالياً بل خيالياً لم تسمح بتحقيقه ظروف العالم الإسلامي في ذلك الوقت أو في وقت لاحق.

وكان رضا متفائلاً فيما يتعلق بموقف الغرب من نموذج الخلافة الذي اقترحه، فظن أن الغرب لن يبال بها أو يعمل على عرقلة إقامتها. إذ دعا رضا الغرب إلى عدم الخوف من إقامة خلافة إسلامية راشدة؛ لأن تلك الخلافة لن تتحول إلى جامعة إسلامية تحشد المسلمين في كل أرجاء العالم ضد الغرب[2]. إلا أن ما كان يخشاه على تلك الخلافة هو سيطرة الأحزاب السياسية المتغربة في العالم الإسلامي، وخاصة القوميين في تركيا[3]. وقد صدق حدس رضا، إذ كانت تلك الأحزاب أشد المعارضين لإعادة تأسيس الخلافة الإسلامية بأي شكل كان، حتى أن الجمعية الوطنية التركية قررت عام ١٩٢٤ إلغاء الخلافة الإسلامية تماماً.

(١) رضا، محمد رشيد، الخلافة، ص٧٧-٨٦.

(٢) المرجع سابق، ص١٢٤-١٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص١١٧-١٢٣.

خاتمـــة:

لم يكن الشيخ رشيد رضا تلميذاً للإمام محمد عبده فحسب، بل كان مصلحاً لـــه إسهاماته الفكرية والحركية المستقلة التي تميزه عن أساتذته ومعاصريه من دعاة الإصلاح الإسلامي. ولعل آراء رشيد رضا وجهوده في مجال الإصلاح الـــسياسي لا تـــشير إلى اختلافه مع أستاذه محمد عبده فقط، بل وإلى اتفاقه مع أستاذه الأفغاني في قضية تباينت آراء الأستاذين فيها تبايناً كبيراً. وكانت مجلة "العروة الوثقى" هي أهم المصادر الـــتي تأثر رشيد رضا من خلالها بفكر الأفغاني، كما كانت نموذجاً لمجلة "المنار" التي أصدرها رضا في مصر والتي لاقت رواجاً كبيراً في العالم الإسلامي وأسست مدرسة فكرية لا تقل في أهميتها عن مدرسة "العروة الوثقى".

وقد تطور المشروع الإصلاحي السياسي للشيخ رشيد رضا بتطور فكـــره وتغـــير الأحداث من حوله في العالم الإسلامي عامة وفي الدولة العثمانية خاصـــة. فقـــد رأى رضا في البداية أولوية إقامة نظام سياسي إسلامي دستوري في الدولة العثمانية، فـــدعا إلى ذلك في "المنار"، وأنشأ لتحقيق ذلك الهدف جمعية الشورى العثمانيـــة في مـــصر، وبعد نجاح انقلاب عام ١٩٠٨ أيد حكومة لجنة الاتحاد والترقي وتفاوض مع زعمائها لإدخال إصلاحات دستورية وجسر الفجوة التي أحدثتها سياسة التتريـــك في عهـــد السلطان عبد الحميد الثاني. ولما تأكد رشيد رضا من إصرار الحكومة العثمانية علـــى مبادئها القومية التركية وتوجهها العلماني التغريبي، وفقد الأمل في إصلاحها، دعا رضا إلى إقامة جامعة عثمانية مستوحياً فكرة الجامعة الإسلامية التي دعا إليها الأفغاني مـــن قبل. ولتحقيق ذلك الغرض اشترك رضا في تأسيس حزب اللامركزية الإدارية العثماني الذي دعا إلى إقامة نظام فيدرالي ديمقراطي في الدولة العثمانية. كما أنشأ رضا جمعيـــة الجامعة العربية بهدف جمع الأمراء العرب على الدفاع عن جزيرتهم العربيـــة في وجـــه القمع العثماني المتزايد ضد العرب والتدخل الأجنبي الذي بات وشيكاً مـــع انـــدلاع الحرب العالمية الأولى. و لم ييأس الشيخ رشيد رضا بعد قرار الحكومة الكمالية في تركيا

بفصل الخلافة عن السلطنة ثم قرارها بإلغاء الخلافة العثمانية تماماً، و لم يكتف بنقد القرارين أو البكاء على أطلال الخلافة كما فعل كثير من مشايخ عصره، بل وضع رسالته الرائدة في "الخلافة" داعياً إلى إقامة خلافة إسلامية راشدة على نهج النبوة ومقترحاً حلولاً مبتكرة لتذليل الصعاب التي واجهت إقامة تلك الخلافة.

وكان مصير جهود رشيد من أجل الإصلاح السياسي شبيهاً إلى حد كبير بمصير جهود الأفغاني من أجل تحقيق ذات الغاية. فرغم عدم النجاح الظاهري في تحقيق الأهداف الإصلاحية المعلنة، حققت التجربتان نجاحاً كبيراً في جانبين كان لهما أكبر الأثر في حركات الإصلاح السياسي في العالم الإسلامي. فمن منظور الشيخ رشيد رضا نجح الأفغاني أولاً في إيقاظ قطاع كبير من الأمة الإسلامية فأصبح واعياً بحقوقه ومسئولياته من جانب وبفساد النظم السياسية القائمة آنذاك من جانب آخر. فنجاح الأفغاني بين الجماهير المسلمة كان أكبر من نجاحه بين حكام المسلمين. فبعد أربعين عاماً من طرد الأفغاني من مصر اندلعت فيها ثورة شعبية كبرى ضد الاستعمار البريطاني قادها أحد تلامذة الأفغاني هو سعد زغلول. ورأى الشيخ رشيد رضا بحق أن هذه الثورة كانت من ثمار الأفكار التي بثها الأفغاني في مصر[1]. وثانياً طرح الأفغاني بدائل لتحقيق الإصلاح السياسي الإسلامي سواء في مجال إقامة نظم سياسية ترتكز على الدستور والشورى، أو في مجال تحرير البلاد الإسلامية من الاستعمار وتوحيدها تحت راية الجامعة الإسلامية. ومن ثم فقد استفاد من تجربته الرائدة من جاء بعده من المصلحين المسلمين. بل إن المشروع الإصلاحي السياسي الذي دعا إليه الشيخ رشيد رضا وجاهد في سبيل تحقيقه كان من ثمرات دعوة الأفغاني للإصلاح السياسي كما بيَّنا في هذه الورقة.

وبالمثل فقد نجحت دعوة الشيخ رشيد رضا للإصلاح السياسي بين الجماهير المسلمة أيضاً. إذ أثّرت أفكاره وجهوده الإصلاحية في فكر وحركة الشيخ حسن البنا

(١) رضا، محمد رشيد، الرحلة السورية الثانية: ٣، في: يوسف إيبش (محقق)، مرجع سابق، ص٢٣١.

مؤسس جماعة الإخوان المسلمين وأول مرشد عام لها، بل أثّرت أيضاً في البرنامج السياسي للجماعة. وليس أدل على هذا التأثير من أن الشيخ البنا كان حريصاً على نشر أفكار الشيخ رضا بعد رحيله، فواصل حتى حين إصدار مجلة المنار بعد وفاة مؤسسها ومحررها[1]. كما أن الشيخ رشيد رضا ذكر في افتتاحية العدد الأول من المجلد الخامس والثلاثين، وهو آخر عدد حرره قبل وفاته، أن "المنار" سيصبح منذ ذلك العام (١٩٣٥) لسان جماعة تدعو إلى الإسلام وجمع كلمة المسلمين وهذه الجماعة أُنشئت لتخلف جماعة الدعوة والإرشاد[2]، وهي جماعة كان قد أسسها الشيخ رشيد رضا بقصد إيجاد تعليم مدرسي إسلامي ثم انحلت بسبب تعثر تمويلها خلال الحرب العالمية الأولى. وربما تكون هذه إشارة إلى جماعة الإخوان المسلمين، خاصة بالنظر إلى تشابه اسم جماعة الدعوة والإرشاد مع اسم قيادة الجماعة وهو مكتب الدعوة والإرشاد. وإذا كنا قد ألقينا الضوء علي بعض جوانب استمرارية دعوة السيد جمال الدين الأفغاني للإصلاح السياسي من خلال فكر الشيخ رشيد رضا وحركته من أجل ذات الغاية، فإن المكتبة العربية تحتاج إلى دراسة مستقلة للبحث في استمرارية دعوة الشيخ رشيد رضا للإصلاح السياسي من خلال فكر الأستاذ حسن البنا وحركة جماعة الإخوان المسلمين.

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول علاقة الشيخ البنا بالشيخ رضا انظر: الشوابكة، أحمد، مرجع سابق، ص١٦٠-١٦٤؛ وانظر أيضاً: Emad Eldin Shahin, op. Cit., p 13. ولمزيد من التفاصيل حول رؤية الشيخ البنا لتأثير الشيخ رضا في جماعة الإخوان المسلمين انظر: حسن البنا، في الميدان من جديد، المنار، المجلد ٣٥، العدد ٥، يوليو ١٩٣٩، ص٣-٧.

(٢) رضا، محمد رشيد، فاتحة المجلد الخامس والثلاثين، المنار، المجلد ٣٥، العدد ١، يوليو ١٩٣٥، ص١١.

الفصل الثالث:

رؤية رشيد رضا للإصلاح السياسي
في الدولة العثمانية من خلال العلاقة بين العرب والترك

د. أنيس الأبيض(*)

إذا كان من الإنصاف القول بأن موقف السيد محمد رشيد رضا صاحب المنار من التطورات الداخلية والخارجية التي شهدتها الدولة العثمانية على صعيد علاقاتها بأفراد رعيتها من العرب وسائر الأجناس، قد تحدد في ضوء المطالب العربية التي عكست حاجة العرب لمزيد من الإصلاحات داخل الولايات العربية، فإن هذا الموقف قد اتخذ رؤى عدة ارتبطت بمدى التجاوب الذي صدر عن عاصمة الدولة العلية لتحقيق المطالب الإصلاحية، وفي ضوء الممارسات الداخلية لحكام الولايات والتطورات التي حدثت عقب سقوط حكم السلطان عبد الحميد الثاني ومجيء جمعية الاتحاد والترقي إلى الحكم، وصولاً إلى تسلم الكماليين سدة السلطة وإعلانهم إلغاء الخلافة العثمانية. ففي البدء كان همّ رشيد رضا منصباً على تضييق الفجوة التي بدأت تتسع بين العرب والترك، والعمل على تجميع العناصر التي تكونت منها الدولة العثمانية تحت شعار العثمانية، على الرغم من كثرة الأخطاء التي ارتكبها الحكم العثماني، فقد عمل رشيد رضا على تقوية الرابطة العثمانية على أنها وثيقة العلاقة بالعقيدة والدين، تحت شعار سلطان الدين واستمرار الخلافة الإسلامية التي ترمي إلى استمرار سلطة الإسلام الدينية والسياسية، لذلك لم يكن غريباً أن يعتزّ رشيد رضا بعثمانيته وأن يمتدح الدولة؛ لأنه يرى في ذلك استجابة لمشاعره الإسلامية ولحضور الدولة السياسي، وها نحن نجده في افتتاحية العدد الأول من المنار، يتحدث عن الأسباب التي دفعته إلى إصدارها ويبين خطتها ويقول عنها، إنها "عثمانية المشرب حميدية اللهجة تحامي عن الدولة العلية بحق"(١).

(*) دكتوراه في التاريخ، أستاذ مساعد في كلية الآداب، الجامعة اللبنانية، لبنان.

(١) رضا، محمد رشيد، المنار، ج١، م١، ص ١٣، مطبعة المنار، مصر، ١٣١٥هـ.

وبدأ رشيد رضا ينشر رسالة في مالية الدولة العثمانية فيها نقد واعتراض وذلك في السنة السادسة من سنوات مجلة المنار، فنصحه الإمام محمد عبده بعدم المضي في نشرها؛ لأنه ينهى عن التصريح بسياسة الحكومة وحكامها لئلا يصدونا عن خدمة الدين والعلم[1]. ولعل رشيد رضا أراد من عرض موقف محمد عبده إظهار مدى حرص الإمام على عدم توجيه سياسة النقد إلى الدولة وسياستها حفاظاً على علاقة سوية معها تجنبه مغبة إجراءات معينة قد تقوم بها الدولة العثمانية، إلا أن هذا الموقف الذي بُنيَ على ضرورة مؤازرة الدولة، لم يلبث أن تغير بعد أن رأى رشيد رضا تنامي العصبية التركية والجهر بالدعوة إلى الطورانية في الوقت الذي أخذت مظالم أصحاب هذه النزعة تتوالى على كواهل جميع من عارضوا هذه السياسة، فضلاً عن تصرفات بعض حكام الولايات كأبي الهدى الصيادي المقرب من السلطان عبد الحميد الثاني والذي أسرف في عداوته لجمال الدين الأفغاني وظل يلاحقه بالطعن في نسبه ودينه حتى بعد وفاته. ولما بدأ رشيد رضا يصدر جريدة المنار ويثني فيها على جمال الدين غضب أبو الهدى على المنار وكتب إلى رشيد رضا رسالة يقول له فيه "إني أرى جريدتك طافحة بشقاشق المتأفضن جمال الدين الملفقة وقد تدرجت به إلى الحسينية التي كان يزعمها زوراً.. وهو مارق من الدين كما مرق السهم من الرمية"[2]. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل إن ما كان يكتبه رشيد رضا في المنار من آراء إصلاحية ونقد للسياسة العثمانية دفع بأبي الهدى لأن يوعز لبدري باشا وأعوانه، بأن يؤذوا والد رشيد رضا وإخوانه في بلدته القلمون، مما حمل والد رشيد على التدخل معه لكي يبين لأبي الهدى بأن ما يكتبه في المنار ليس من قصده الطعن فيه، وإنما رغبة في الإصلاح ما استطاع. ولم تنفع كتابات رشيد رضا لأبي الهدى ومحاولته شرح مقاصده وتبيان آرائه الإصلاحية لخدمة الدولة العثمانية، فاستمرت تعديات أعوان أبي الهدى

(١) رضا، محمد رشيد، المنار، ج١، م١٢، ص ١٠، ١٣٢٧هـ.

(٢) المرجع السابق، المنار، ج١، م١٢، ص ٤، ١٩٠٩م.

على أهله كرة ثانية، فضربوا أحد إخوانه وهو خارج من طرابلس إلى القلمون، وحاولوا الاستيلاء على مسجده في البلدة، وأغروا جريدة طرابلس الشام بالطعن في المنار، مما اضطره إلى كتابة مقال بعنوان "مؤاخذة العلماء" أسكت به الجريدة عن التمادي في الطعن، ولكن ألسنتهم لم تسكت عن السب واللعن إلا بعد أن أديل منهم وخضدت شوكتهم وذهبت ريحهم[1]. ووجد رشيد رضا نفسه وجهاً لوجه أمام تحدي العمل السياسي من خلال تطور الأحداث السياسية في البلاد العثمانية، فقد شكل الموقف الذي اتخذه رشيد بك والي بيروت ومنعه توزيع العدد الثاني من المنار في الديار السورية، المرحلة الأولى من المواجهة السياسية التي فرضت على صاحب المنار مع رجال السلطان عبد الحميد الثاني، لا بل إن قرار المنع قد شمل عاصمة الدولة العلية وغيرها من البلاد حتى هبطت الإرادة السنية، وصدرت الأوامر العلية بمنعه من جميع الولايات العثمانية[2].

كل ذلك دفع رشيد رضا لأن يعادي السلطان عبد الحميد دون الدولة العثمانية، ويركز على مطالبته في الإصلاح السياسي وفي الشورى داخل الدولة العثمانية، ويجهر بالقول بضرورة أن تكون العلاقة سوية بين العرب والترك وسائر الأجناس، وهذا ما لم يرضِ الحكام العثمانيين مطلقاً، فقد أحيل رشيد رضا إلى المحكمة في طرابلس الشام، وصدرت بحقه مذكرة إلقاء قبض على أن يُؤتى به حياً أو ميتاً[3]. وغدا اقتناء المنار أو

---

(١) رضا، رشيد، المنار، ج١، م١٢، ص ٨، ١٩٠٩م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣.

(٣) المرجع نفسه، ج٩، م١٢، نص مذكرة الإحضار، النص باللغة التركية، ص ٧١٦ النص المترجم للغة العربية ص ٧١٧، ١٩٠٩م. من دائرة جزاء محكمة البداية في طرابلس الشام.
بما أن محمد رشد رضا من أهالي قرية القلمون التابعة للواء طرابلس الشام الفار إلى مصر وصاحب ومحرر جريدة المنار الهذيانية والمظنون عليه بالتجاسر على نشر مواد الخيانة والملعنة في الورقة المذكورة وكلاً من أخيه إبراهيم أدهم الموقوف والمظنون عليه باشتراكه في تلك النشريات اللعينة وأخويه أحمد حمدي وحسين وصفي وعبد القادر المغربي من أهالي طرابلس الشام الفارين إلى مصر أيضاً والملتحقين بأرباب الفساد وقد اتهمتهم الهيئة الاتهامية في ولاية بيروت بالجناية توفيقاً للمادة (٥٨) من قانون الجزاء المهايوني ليحاكموا في محكمة

ما طبع بمطبعة المنار من أعظم الذنوب وأثقل الأوزار التي تعرض حاملها لسوء العاقبة، نظراً للآراء الإصلاحية في السياسة والشورى التي حمل لواءها الشيخ رشيد على صفحات مجلته حرصاً منه على تماسك الدولة وضمان استمراريتها، وبدل أن يعمد بعض رجالات الدولة لاستعمال بأس الحكومة بما يعود بالنفع على رعايا الدولة العثمانية، وجدناهم يجيزون استعمال هذا البأس في منع كتب العلم واضطهاد المتعلمين[1]. ولقد آمن رشيد رضا بضرورة توفير حرية البحث في السياسة والعلم والدين خاصة وأن أكثر المسلمين العثمانيين لم يألفوا آنذاك حرية العمل في مثل هذه الأمور، ورأى فيها العلاج الذي يقضي على العديد من الأمراض الفتاكة العالقة بجسم الدولة العثمانية، فإصلاح الحال الديني والاجتماعي والسياسي يتوقف على استقلال الفكر وتوفير مناخ الحرية والسير على الصراط المستقيم، لذلك رفع صوته عالياً بأن المنار سيبقى على صراطه لا يبالي بالمخالفين[2]. ولم يدع رشيد رضا فرصة إلا وحاول أن يوظفها لنشر آرائه الإصلاحية على الصعيد السياسي والاجتماعي والديني، مشدداً على أن يكون هذا الإصلاح في موازاة خطة تتبناها الدولة لإيلاء الولايات العربية الاهتمام، وتحقيق ما تصبو إليه من المطالب العمرانية والحقوق السياسية، وبما يعزز من انتماء العرب إلى هذه الدولة. ففي تنبيهه للجرائد السورية، حاول أن يبين بعض مهمات الصحافة التي يجب عليها أن تتخذ لها إلى جانب المذاهب في الإصلاح الاجتماعي أسلوباً حكيماً في انتقاد الحكومة لغرضين شريفين، أحدهما صيانة الحقوق، وحمل الحكام على العدل وأداء الأمانة بالتزام الشريعة، وتطبيق القانون على المصلحة

الجناية في طرابلس الشام توفيقاً لأحكام المواد المخصوصة من أصول المحاكمات الجزائية وذلك بالنظر لحركتهم = الجنائية اللعينة، فعلى جميع مأموري ضابطة العدلية أن يلقوا القبض عليهم أينما وجدوا ويسلموهم لمحل توقيف المحكمة المذكورة ولأجل أن يكون ذلك معلوماً عند المأمورين المذكورين جرى تنظيم هذه المذكرة (أخذ وكرفت) أي حياً أو ميتاً لنشر خلاصتها في جريدة بيروت الرسمية عدد ٨٦٦، ٢٨ محرم ١٣٢٤هـ.

(١) الأبيض، أنيس، رشيد رضا تاريخ وسيرة ص ٤٢. جروس برس، بيروت، ١٩٩٣.

(٢) رضا، رشيد، المنار، ج١، م١٢، ص ١٤، ١٩٠٩م.

العامة وهو الأصل، وثانيهما عرضي تمس إليه حاجة الأمة أو ضرورتها في مثل هذا الطور الذي كانت حال البلاد في بلاد الدولة عامة والقطر المصري خاصة[1]، إذ شكل تنامي النزعة الطورانية بعد سقوط السلطان عبد الحميد الثاني الهاجس الأكبر عند رشيد رضا نظراً لانعكاساتها السلبية على العلاقات العربية التركية، مما دفعه إلى التوجه للأستانة باحثاً ومختبراً وساعياً في الإصلاح وعاملاً على إزالة سوء التفاهم بين العنصرين العربي والتركي، وداعياً لاتحادهم ولإحباط مشاريع التفرقة بينهما؛ لأن "شيطاني السياسة الأجنبية والجهالة الداخلية يطمعان بحل رابطتهما القوية وتحليل وحدتهما الدينية الاجتماعية بمحلل العصبية الجنسية"[2].

وفي هذا الإطار لم ينسَ رشيد رضا دور أوروبا ومسؤوليتها في وضع القاعدة السياسية من عهد نابليون القائمة على وجوب استقلال كل جنس بنفسه لأنها توافق مصلحتهم، فحمّل بعض منتسبي العنصرين من العرب والترك وزر تفشي هذه النزعة. وفي محاولة منه لرأب الصدع وتلافي الانشقاق بين العنصرين العربي والتركي، حرص على تفنيد ادعاء كل من الفريقين بأفضليته على الآخر، لقناعته بحسن التجاوب عند المسؤولين في الأستانة، وكان حريصاً في كل ما كتبه حول هذا الموضوع على ضرورة نبذ فكرة التباعد والتنابذ، إلا أن ما ظهر في كتابات بعض الأقلام المنتسبة للعنصر التركي جعله يرفع الصوت للتنبه موضحاً خطورة هذا النوع من الكتابات. ومما زاد من قلقه على المصير الذي يتهدد الدولة تدخل الضباط العثمانيين بالسياسة، وموقف جمعية الاتحاد والترقي التي تسعى جهدها لتوسيع نشاطها داخل الجيوش العثمانية، وربط الضباط بها وبسياستها التي ستقود الدولة إلى الهاوية، فرفع صوته مع من أدرك مخاطر عمل الضباط بالسياسة، منادياً بتدارك الخطر العظيم الناجم عن هذه السياسة التي يجب التشدد في منعها؛ إذ انها ستقود في النهاية لإلغاء الدستور وإبطال مجلس

(١) رضا، رشيد، المرجع نفسه، ص ٣٥.

(٢) المرجع نفسه، ج١١، م١٢، ص ٨٢٢، ١٩٠٩م.

الأمة[1]، وبرأيه أن تدخل الجيش بالسياسة وتحريض جمعية الاتحاد والترقي لهؤلاء الضباط ليكون الجيش العثماني أداة لتنفيذ مخططاتها بغية أحكام السيطرة التركية الكاملة على الدولة العثمانية، وفي تتريك الشعوب الخاضعة للدولة، هي من الخطورة بحيث لا بد من الوقوف في وجهها، لذلك أخذ ينشئ المقالات في محاولة إزالة ما أسماه "سوء التفاهم" بين العرب والترك نشرت في تركيا وفي مجلة المنار بعنوان "العرب والترك"[2] وفيها يصور حقيقة المشكلة مقترحاً الحلول لها.

وفي الوقت نفسه أظهر رشيد رضا اتجاهات بعض الكتاب الأتراك وخطورتها على مستقبل العلاقات بين الشعبين، فنقل بعض ما كتبه أحد شبان الترك المقيمين في القطر المصري، يفاخر فيه العرب بقومه وجنسه معبراً عنهم بالملة الحاكمة، متبجحاً بزعمه أنهم هم وحدهم الذين أزالوا الحكومة الاستبدادية وأدالوا منها الدستور والحرية، وأنهم هم وحدهم الذين لهم الحق بالتمتع بثمرات الدستور الكاملة. وليس للعرب ولا لغيرهم من الأجناس أن يطمعوا في مساواتهم في مناصب الدولة وأعمالها؛ لأن ولاياتهم مستعمرات أو مستملكات للترك! فيجب أن يكون قصارى حظ العرب من الدستور أن يستريحوا من أعباء الظلم ويتذوقوا طعم العدل فيكونوا من الترك كأهل الجزائر من فرنسا وأهل الهند من إنكلترا. وحين وجد رشيد رضا أن الدولة العثمانية بقيادة جمعية الاتحاد والترقي ساعية إلى إذلال العرب وقمع شخصيتهم ومنع لغتهم وتذويب عروبتهم، صرخ يقول وكأنه يعتذر مسبقاً عما قد يفعله العرب دفاعاً عن أنفسهم وبحثاً عن أنفسهم وبحثاً عن حريتهم وحفظ شخصيتهم وتاريخهم ودينهم" وقد قلت ولا أزال أقول أن الإسلام قد أبعد العرب عن النعرة حتى صاروا أبعد الأمم عنها، وأنه لا يقدر أحد على إعادتها إليهم أو إعادتهم إليها، اللهم إلا من يتحاملون عليهم من

(١) رضا، رشيد، المنار، ج٣، م١٢، ص ٢٣٦.

(٢) ضناوي، حسين، رشيد رضا فكره نضاله السياسي، دار الإنشاء للصحافة والطباعة والنشر، طرابلس، ١٩٨٣، ص ١٨٥.

الترك، فهم وحدهم القادرون على هذا الأمر وقد عجز عنه الإفرنج إذ حاولوه من قبل.. إن سيرة سياسة الترك ومتولي أزمة أمورهم وكتاب أشهر جرائدهم هي سيرة من يريد تحريك الجنسية العربية لا مفر من ذلك إلا بادعاء كونهم لا يعلمون ماذا يفعلون"[1].

وكان أشد ما أثار حفيظته، ما نشرته جريدة "إقدام" التركية من اقتراح تنقية اللغة التركية من الألفاظ العربية وما أودعه الكتاب من مقالات نشرت فيها، ومنها طعن الجرائد في المصريين وفي الدمشقيين خاصة؛ إذ يرى أن أهل هذين المصريين هم أعظم العرب حضارة وأوسعهم مدنية وفيها السراة والأباة والعلماء والكتاب[2]. كذلك لا يخفي السيد رشيد قلقه من سياسة الدولة في العاصمة تجاه العناصر العربية، عندما عزلت أبناء العرب من وظائفهم وبخلها بالوظائف على طلابها منهم وتعجلها بأمور تشعر بتعمد إضعاف اللغة العربية كجعل المرافعات في محاكم الولايات العربية باللغة التركية، وجعل الكشوف (البيانامة) التي يقدمها التجار من أبناء العرب في بلادهم إلى إدارة المكس (الجمرك) باللغة التركية أو الفرنسية مع تعسر ذلك أو تعذره عليهم واقتضائه نفقات كانوا في غنى عن بذلها. ومنها ما يتعلق بنظارة المعارف خاصة كإلغاء الدروس العربية من المكتب الملكي. وكجعل العربية في المدارس الإعدادية اختيارية كاللغة الأرمنية واللغة الرومية، وكإرسالها معلمين من الترك إلى مدارس البلاد العربية لأجل تعليم العربية نفسها وهم يجهلونها، وكتعصب بعض المعلمين في المكاتب العالية على أبناء العرب وإسماعهم ما يجرح عواطفهم حتى في الدروس، ومنها ما يتعلق بمجلس الأعيان، إذ من المفترض أن يكون فيه أعضاء من العرب ولو بعدد ولاياتهم إن لم يكن بحسب عدد نفوسهم ولكن ذلك لم يكن[3]. واتجاه هذا التوجه الخطير الذي

(١) رضا، رشيد، المنار، ج٥، م١٣، كيف تنال الأمة حقوقها، ص ٣٥٣، ١٩١٠م.

(٢) المرجع نفسه، ج١٢، م١٢، ص ٩١٦، ١٩١٠م.

(٣) المرجع السابق، ص ٩١٧ – ٩١٨، ١٩١٠م.

لمسه رشيد رضا عند المسؤولين في الأستانة، وما قد ينتج عنه من مخاطر تقود إلى تفكيك وحدة الدولة السياسي وتزيد من التباعد بين العرب والترك، شدد على ضرورة اتحاد العناصر العثمانية ليقوى الجميع بالمحالفة، فدعا العرب إلى حب لغتهم ومطالبة الدولة بمساعدتهم؛ لأن العربية هي لغة الإسلام التي يتدارسها المسلمون من جميع الشعوب والأقوام، فهي رابطة الإخاء والمودة المعنوية بين الملايين المذعنين للديانة والخلافة الإسلامية، فترقية هذه اللغة خدمة للدولة العلية وترقية لها، لذلك فإننا نلاحظ أن رؤية رشيد رضا للإصلاح في هذه الفترة لم تتعدَ حدود المطالبة بتحسين أوضاع الولايات العربية، دون أن يصل إلى حد المطالبة بالاستقلال السياسي والتخلي عن وحدة الدولة العثمانية، إلا أن ذلك لم يمنعه من التذكير بأن عظمة الدولة العثمانية وعزتها ووحدتها السياسية وسائر ما يرجى لها في مستقبلها الدستوري يتوقف على العنصر العربي[1].

وبرأيه أن سوء التفاهم محصور في أمرين: تعالي التركي على العربي بجنسه وإيثار نفسه عليه بأعمال الدولة ومكاتبها، والتقصير في حفظ لغتهم العربية[2]. لذلك دعا إلى التعاون على التأليف بين العنصرين، الذي يتوقف عليه مستقبل الدولة، ويجب أن تكون العاصمة هي البادئة بذلك، بصحافتها وحكومتها العليا[3]، كما أنه يجب العناية بتعليم اللغة العربية في مكاتب الدولة وفي المدارس الدينية في العاصمة وغيرها؛ لأن هذا يرضي العرب عامة ويُسرّ جميع المسلمين ولا يضر الترك ولا يضعف جنسيتهم، كما حث على العناية بنشر العلوم والمعارف وأسباب العمران في الولايات العربية وأن تكثر فيها المدارس الصناعية والزراعية[4]. ويتهم رشيد رضا بعض رجال جمعية الاتحاد والترقي أمثال الدكتور ناظم وطلعت وجاويد ورحمي وجاهد وأضرابهم، بتهييج

(١) الأبيض، أنيس، المرجع السابق ص ٤٧.

(٢) رضا، رشيد، المنار، ج١٢، م١٢، ص ٩٢٤، ١٩١٠م.

(٣) المرجع نفسه، ص ٩٢٨.

(٤) المرجع نفسه، ص ٩٣٢.

عصبية العناصر العثمانية، ومرادهم من ذلك أن تذعر العرب والأرنؤوط والكرد وغيرهم من الترك، وتغنى لغاتهم وجنسياتهم فيهم، فيكون العثمانيون تركاً[1]؛ لذلك عمد إلى تسمية انقلابهم بالانقلاب الخطر، وتسمية جمعيتهم بجمعية الأحمرين " الدم والذهب" أما كونها جمعية دم وثورة فهذه صفتها الرسمية، فعندما سقطت وزارتهم السعيدية الشقية، جمعوا مؤتمرهم العام وزعموا أنهم قرروا فيها التحول عن جمعية ثورة إلى حزب سياسي. وكان هذا برأيه خداعاً للأمة الجاهلة المسكينة، كذبته ثورتهم الجديدة لقلب وزارة كامل باشا. وأما كونها جمعية ذهب، فلا يخفى على أحد، فقد نهبوا أموال عبد الحميد خان، وصاروا أكثر أغنياء الأمة وباعوا البوسنة والهرسك للنمسا، وطرابلس الغرب لإيطاليا، واتفقوا مع الجمعية الصهيونية على بيعها أراضي السلطان عبد الحميد الواسعة، وعلى تمهيد الأسباب لامتلاكها البلاد المقدسة لإقامة ملك إسرائيل فيها. ويستشهد رشيد رضا لتأكيد هذه التهمة بقول وزيرهم حقي باشا في خطبة علنية له إذ قال "إن مستقبل هذه الدولة العثمانية لليهود"[2].

ويحث رشيد رضا الأمة لكي تتفكر وتتدبر في الهاوية التي أمامها، وأن تحافظ على ما بقي لها من ثروتها، وأن تعلم أن النقدين الذهب والفضة، إذا ذهبا من يدها، فإنها ستقع في مجاعة تامة تفضي إلى ثورة طامة تدك وحدة الدولة السياسي، وتهلك الحرث والنسل، فلا تخدعنها وعود المحتالين ولا زخرف كتابها المنافقين التي يموهونها باسم الدولة والدين[3]. وهكذا بقيت رؤية رشيد رضا للأوضاع السياسية مرتبطة بخطه الإصلاحي الذي عمل على تحقيقه رغماً عن مواقف رجال السلطة العثمانية، وبقيت آماله مبنية على استجابة حكام الدولة.

---

(١) رضا، رشيد، المنار، ج١، م١٦، ص ٥٩، ١٩١٣م.

(٢) المرجع نفسه، ج٢، م١٦، ص ١٤٥، ١٩١٣م.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٠، ١٩١٣م.

وعقب ظهور مصطفى كمال على مسرح السياسة التركية مع انتهاء الحرب العالمية الأولى ونجاحه في (تحرير) تركيا من الاحتلال الأجنبي، وقف الشيخ رضا إلى جانب الكماليين واصفاً ما قاموا به، أنه من أعمال البطولة النادرة، كما أنه انحاز إلى جانبهم في الخلاف الذي نشب بينهم وبين حكومة الأستانة، فانتقد الفتاوى التي أصدرها شيخ الإسلام والتي تكفر الكماليين، وتدعو إلى انفضاض الناس من حولهم باعتبارهم خارجين على السلطة الشرعية وحكومة السلطان، واعتبر أنه لا يمكن القبول بها لصدورها عن سلطة واقعة تحت الاحتلال الأجنبي[1].

وكان على رشيد رضا التريث في إعلان موقفه المؤيد للكماليين، للتحقق من طبيعة حركتهم والوقوف على الأهداف التي يرمون لتحقيقها، ولو أنه فعل ذلك، لما تسرع بإعلان تأييده للحركة الكمالية كما سبق وفعل عندما أعلن مساندته للاتحاديين ضد السلطان عبد الحميد الثاني، وهذا ما حصل عندما اضطر للرد على خطوة مصطفى كمال الداعية لإلغاء السلطنة، فقد كتب في رده على ما ورد في خطابه بخصوص الخلافة، وكذا في الكتاب الذي ألّفه في الموضوع ذاته، وفيه بيّن أن الخلاف مع الكماليين لم يعد خلافاً علمياً حول مسألة الخلافة أو حول بيان حكم ديني اجتهادي بخصوصها[2]. وأن ما رافق قرارهم من تفسيرات وتبريرات ما هو إلا لتخفيف ما يتوقعونه من معارضة داخلية وخارجية لقرار اتخذوه مسبقاً. وهو إن كان يوافق الكماليين على دعواهم أن انفصال الخلافة عن السلطنة أمر قديم في حياة المسلمين، إلا أنه لا يوافقهم على أن هذا الوضع كان مشروعاً، بل كان نتيجة الغلبة وفرض الأمر الواقع بالقوة القاهرة، وأنه ما كان للكماليين أن يقدموا على كل ما أقدموا عليه لولا استنادهم إلى مثل تلك القوة القاهرة على شعبهم. وقد نصح رشيد رضا مصطفى

(١) رضا، رشيد، المنار، ج٩، م٢٣، ص ٧١٢ - ٧١٣، ١٩٢٢م.

(٢) الشوابكة، أحمد فهد بركات، محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية ص ٢٠٧ نقلاً عن المنار، ج١٠، م ٢٣، ص ٧٨٥، ١٩٢٢م.

كمال بعدم التسرع في مسألة الخلافة، وأن ما كان من شكوى من سلبيات هذا المنصب فهي ليست من مستلزماته ولا من شروطه، بل هي نتيجة تراكمات تمت عبر فترات تاريخية طويلة في حياة المسلمين، ضعف فيها الحس الإسلامي وغاب عنها العلم الصحيح[1]. وأكد أن هذا كله مما يمكن تداركه بعد استقرار الأحوال في تركيا بدعوة مؤتمر إسلامي يضم علماء المسلمين ومفكريهم، لوضع نظام للخلافة يتلاءم مع مقتضيات الشريعة ويتمشَ مع ظروف العصر ويحقق المنفعة العامة للمسلمين[2].

ونصل إلى القول بأن همّ رشيد رضا من طروحاته الإصلاحية هو العمل على تقوية أواصر الود والتماسك بين العرب والترك الذي يحفظ للدولة العثمانية حضورها السياسي القوي ويجنبها خطر الانقسام والتفتيت، إلا أن رؤيته السياسية للإصلاح العام ارتطمت بمصاعب جمة حالت دون وصوله إلى ما كان يصبو إليه بفعل مواقف رجال الدولة، وما كانوا يرسمونه من مخططات، هدفها القفز فوق كل الحقائق التاريخية التي استندت إليها الدولة العثمانية، وبناء دولة على أسس جديدة لا ترتبط بالمفاهيم الدينية التي كانت السمة الأساسية لتلك الدولة آنذاك.

(١) الشوابكة، أحمد فهد، المرجع نفسه، ص ٢٠٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠٨.

الباب الخامس

محمد رشيد رضا بين التجديد السياسي والعلاقة مع الغرب

- الفصل الأول: في مفهوم التجديد السياسي في فكر رشيد رضا، د. مصطفى منجود.
- الفصل الثاني: الإسلام والغرب والسياسة في نصوص مجلة المنار، أ. فادي إسماعيل

الفصل الأول:

في مفهوم التجديد السياسي في فكر محمد رشيد رضا

د. مصطفى منجود(*)

مقدمة:

يعد مفهوم التجديد أحد المفاهيم المحورية في دراسات الفكر السياسي، ولقد شغل البحث فيه ودراسته، الكثير من المفكرين في عصور مختلفة، وخاصة العصور التي شهدت أزمات حضارية تداعت بفعلها أسباب الهزيمة والانتكاس، وتكرست من جرائها عوامل التخلف والجمود، ولكن القليل من هؤلاء المفكرين هم الذين استطاعوا توصيف داء الأمة الحضارية على ما هي عليه بأبعادها كافة، ومن ثم استطاعوا تقديم دوائها الذي ظنوا أنه مناط إحالتها إلى انفراج، وربما إلى شهود حضاري.

وخبرة المسلمين فيها نماذج كثيرة لمفكرين حاولوا منذ القدم أن يتصدوا لما ران على واقع أمتهم من تخلف وسكون أقرب إلى الموت في بعض الأحيان، وكل منهم حاول أن يقترب من هذا الواقع من منظوره الفكري وإطاره المعرفي. وكتب المجددين في الإسلام، وزعماء الإصلاح، والفكر العربي في عصر النهضة، وغيرها فيها شواهد لهذه النماذج، بقطع النظر عن الموقف مما كتبوه، وقيمة ما سطروه، ومن هنا توالت دعوات التجديد الديني، والتراثي، واللغوي، والفقهي، والحضاري، والأدبي، حتى غدا لكل حقل معرفي، ولتفريعاته المختلفة تجديده الخاص بفروعه.

ولكن رغم ذلك بقي خط التجديد السياسي بين هذه الاجتهادات محدوداً دون شطط في القول أو مبالغة، ربما إيثاراً للسلامة، أو من المحظورات الممنوع الحديث فيها، وربما لأنه ليس من أولويات فقه واقع الأمة، وربما لأنه يستدعي بشكل أو بآخر الحديث عن السياسة، والسياسة هي الشجرة الملعونة، بكل جذورها وفروعها وثمارها

(*) دكتوراه في العلوم السياسية، أستاذ مشارك، جامعة القاهرة، مصر.

-إن كان ثمة ثمار لها- عند الشيخ محمد عبده، لأنه اعتمل فيها كل ما ليس على مقتضى النظر الشرعي، مع أن السياسة التي تحدث ليست هي السياسة الشرعية، كما أن يبقى كغيره من مجددي الأمة ومصلحيها يؤخذ منه ويرد، مع أنه حاول أن يكمل بالسياسة نهج سلفه الأفغاني، الذي شغلته هموم العالم الإسلامي فحاول أن ينتشلها ويزيلها بالدين، فصارع هذه الهموم بحثاً عن العدل داخلياً وخارجياً فصرعته، فلما نهض محمد عبده ليواصل خط الأفغاني التجديدي، وإن كان قد اختلف معه أحياناً في ذلك، آثر أن يبدأ بالسياسة، فصارعها فصارعته ولعنها ولعن كل متعلقاتها من قريب أو بعيد.

فلما جاء سلفهما وتلميذهما رشيد رضا حاول أن يعي الدرس في كليهما سيرة ومنهجاً، فأمسك الوسط بينهما، وحاول كذلك أن لا يؤخر الدين على حساب السياسة، أو أن يأخذ السياسة على حساب الدين، واستطاع بفكره الاجتهادي أن يربط بينهما بمنهاج تجديدي قوامه التجديد التربوي والتعليمي في الأمة، فتربية الأمة وتعليمها لا يقف عند حدود الديني فقط، ولا عند حدود المدني السياسي، وإنما يقفان عند الاثنين؛ لأنه رجى وأمل أن يخرج من بينهما من يقود التجديد في كل المجالات في الدين، وفي السياسة، ومن ولاية الأمر، ومن الاجتهاد، وفي الانفتاح على الآخر.

إذن فهو حاول أن ينظر نظرة شاملة إلى قضية التجديد وكأنها قضية إصلاح شامل، وإلى قضية الإصلاح وكأنها قضية تجديد شامل كذلك، وهذا فرض على الناظر في التجديد عنده من أي وجه سياسي أم غير سياسي أن يضعه في هذه المكانة.

وحاولت هذه الدراسة أن تقترب من أحد أوجه التجديد عنده وفي فكره، وهو التجديد السياسي، بمنهاج يعتمد على قراءة النصوص الفكرية له، واستخلاص ما بها من أفكار عن المفهوم، ومن ثم حاولت رصد ما وسع رصده من أفكاره في ذلك، وقد شكلت مجلة المنار -المكونة من خمسة وثلاثين مجلداً- الرافد الأهم لنصوص رشيد رضا الفكرية في هذه الدراسة، وإن أخذ في الاعتبار التعويل على المصادر الأخرى له من ناحية؛ لأن مجلة المنار كانت مجالاً رحباً لِبَثّ معظم أفكاره، ولأن كثيراً من مصادره

الأخرى التي نشرت في عصره أو لاحقة له، تم انتقاؤها وتجميعها في الأغلب الأعم من المنار، عدا تفسير المنار، ولأن تفسير المنار من جهة ثالثة قد تداخلت فيها أحياناً آراؤه مع آراء محمد عبده.

وتنطلق هذه الدراسة من رصد فكر رشيد رضا حول مفهوم التجديد السياسي، وليس من رصد حركته، وإن كان ثمة رابط بينهما، وبعبارة أخرى تم التركيز على الآراء العامة، والتنظيرات غير الخاصة بحادثة أو حدث أو واقعة بعينها، ما لم تكن قد أسهمت في بلورة فكرة عامة لديه عند التجديد السياسي.

ومقولة الدراسة الرئيسة التي تشكل مدار البحث في الموضوع مرادها أن مفهوم التجديد السياسي عند رشيد رضا هو مفهوم محوري له أبعاد متعددة، وأن هذا المفهوم هو أحد أوجه التجديد في فكره الإصلاحي، وتعتمد الدراسة على ستة محاور على النحو التالي:

المبحث الأول– منهج رشيد رضا في تحليله لمفهوم التجديد:

تبدو الإشارة إلى الملامح العامة لمنهج رشيد رضا في تحليله لمفهوم التجديد السياسي من الأهمية بمكان، من حيث تضع علامات واضحة للكشف عن طريقة فهمه واستنباطه لهذا المفهوم، بكل ما أثاره من قضايا معرفية عنه، وبيان مسلك اقترابه من دلالاته ومعانيه، ومن ثم اقترابه من خصائصه ومنطلقاته، ومقوماته، بل ومعوقاته، الأمر الذي يمكن معه القول بأنه دون الاسترشاد بهذه العلامات يصعب فهم السياق المنهجي العام، الذي أودع من خلاله رشيد رضا خلاصة أفكاره بشأن مفهوم التجديد السياسي، هذه العلامات في مجملها لا تخرج عن منهجه العام في تناول المفاهيم، وإن كانت طبيعة مفهوم التجديد السياسي قد وسمتها بسمات خاصة.

وتكشف المتابعة التفصيلية لأهم مصادر رشيد رضا عن أهم ملامح هذا المنهج في الآتي:

أولاً: نشأته المعرفية وتربيته الثقافية اللتان غذّتا نظرته إلى الكثير من القضايا التي واجهها العالم الإسلامي في عصره، واستطاع من خلالهما أن يؤسس بناءه الفكري وتكوينه العقائدي[1]، سواء من خلال تلقيه -في مراحله الأولى من التعليم- أنماطاً شتى من المعارف الدينية، وغيرها من المعارف الأخرى، خاصة تلك التي أطلق عليها وصف العلوم العصرية آنذاك، أم من خلال تتلمذه على أيدي بعض كبار شيوخ العلم في عصره، الذين غرسوا فيه حب المعرفة، وهمة العلم، وتمحيص ما يتلقاه من أصنافه، والأمانة فيما يعرضه على الآخرين منها، أم من خلال تثقيف نفسه بكثرة قراءاته، واطلاعاته المتعددة، التي انفتح من خلالها على مصادر مهمة للتراث العربي الإسلامي، ولأسماء كبرى فيه كالغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون، وابن قيم الجوزية، وغيرهم، فضلاً على مصادر مهمة كذلك للتراث الغربي غير الإسلامي، ولأسماء كبرى أيضاً أمثال مرجيلوت، وجوستاف لوبون، وروسو، وداروِن وغيرهم.

ثانياً: جمعه بين عطائي المنهج الاستنباطي، والمنهج الاستقرائي في الفكر السياسي[2]، في تحليله للمفاهيم عامة، ومفهوم الإصلاح خاصة، والذي يشكل مفهوم التجديد السياسي ويكوّنه، ويتشكل به ويتكون في الوقت نفسه.

- **فالمنهج الاستنباطي** المؤسس على التحول من المقدمات العامة إلى حيث استخلاص مجموعة الإجراءات الذهنية التي تبدأ من العام متجهة إلى الخاص، استقاه رشيد رضا من المعارف النظرية التي تعتمد بصفة أساسية على الاستنباط كأصول الفقه، والتفسير، والمنطق، والفلسفة، والأخلاق، والتصوف. وقد ظهرت آثار هذا

---

(١) انظر مزيداً من التفاصيل عن هذه النشأة في: الشوابكة، أحمد فهد بركات، رضا، محمد رشيد ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، عمان: دار الاعتصام، ١٩٨٩م، ص١٣ وما بعدها، درنيقة، محمد أحمد، السيد رشيد رضا: إصلاحاته الاجتماعية والدينية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦، ص ١٥ وما بعدها، كوتراني، وجيه، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا -رشيد رضا علي عبدالرزاق- عبدالرحمن الشهبندر، دراسة ونصوص، بيروت: دار الطليقة، ١٩٩٦، ص ١٣ وما بعدها.

(٢) انظر ما ورد عن سمة الوسطية في التجديد السياسي في هذه الدراسة.

الاستنباط في منهجه في عدة أمور: **أولها** ربطه المحكم بين التجديد الديني والتجديد السياسي، وربطه الاثنين معاً مع مقوميهما الأساسيين في التربية، والتعليم، وربطه هذين المقومين بفلسفته العامة في ضرورة قراءة سنن الله في الإصلاح والإفساد، والتقدم و التأخر، فضلاً عن ربطه من جهة أخرى بين عناصر مفهوم التجديد السياسي كما سيأتي لاحقاً. **وثانيها** دأبه على تعريف معاني كل بعد فرعي من أبعاد المفهوم، واستنباط دلالاته العامة من حدود ما يتحمله من هذه المعاني، مما ساعده على الانتقال من الفكرة إلى الأخرى في تسلسل لم يخل من التناقض أحياناً، والتكرار أحياناً أخرى، وأكد إحاطته بالمستبطن في كل منها، انطلاقاً من سلامة اللغة، ويسر الأسلوب، وجودة الصياغة. **وثالثها** الانطلاق -في تناوله لموضوع التجديد عامة، وموضوع التجديد السياسي خاصة- من قاعدة المطمئن إلى أهميته وضرورته الحاضريتين، والقادر على الإقناع به، وتبادل الحوار والجدال والمناظرة، لتوكيد ما لديه بخصوصه من آراء وأفكار، بل والدخول في مساجلات قوية، وانتقادية، شديدة اللهجة أحياناً مع مخالفيه.

- **أما المنهج الاستقرائي** الذي تبدأ إجراءات عملية المعرفة فيه من الخاص للانتهاء إلى العام، فقد استقاه من العلوم الطبيعية والحياتية التي اطّلع عليها، مثل قراءاته في الطب الشرعي، والعلوم الاجتماعية المعنية بواقع الإنسان وحياته وسيرته في هذه الحياة، كالاجتماع، والتربية، والتاريخ. واستقاه كذلك من أسفاره ورحلاته المتعددة، بين كثير من أقطار العالم الإسلامي، ومتابعته لسير الأمم السابقة، ومشاركته في الكثير من المحافل العلمية، التي كانت تتناول هموم المسلمين وقضاياهم بشكل أو بآخر. وقد ظهرت آثار هذا الاستقراء في منهجه في عدة مناحي.

ثالثاً: يكمل جمعه بين الاستنباط والاستقراء بالمعنى السالف اتباعه أسلوب المقارنة، حيث المقابلة بين المفاهيم والظواهر التي أثارها في حديثه عن التجديد السياسي، لاكتشاف أوجه التشابه بينهما، وأوجه الاختلاف. وقد أسعفه في تبني هذا الأسلوب والتعديل عليه، قراءاته لبعض المعارف وإلمامه بها، خاصة في علم أصول الفقه، وعلوم

الحديث، وما يتعلق بالجرح والتعديل، ونقد الرجال، فضلاً عن قراءته للأناجيل الأربعة ونقده لها، مسترشداً بنصوصها، والنقل منها.

وقد تعمق أسلوب المقارنة في فكره لّما أصقله وتمرن عليه في مناظراته وحواراتـــه، وقراءاته النقدية لبعض المصادر التي كان يعلق عليها في مجلة المنار، ومعاركه الفكريـــة التي دارت بينه وبين بعض علماء الدين –من داخل الأزهر، ومن خارجه– في عصره، أو تلك التي نشبت بينه وبين بعض القيادات الفكرية، التي اختلف معها على صفحات الجرائد والمجلات. وذكر طرفاً منها في مجلة المنار.

رابعاً: استعانته بفكرة النموذج التاريخي في تدعيم أفكاره عن مفهـــوم التجديـــد الإسلامي، وليكون بهذه الفكرة في طليعة المفكرين الذين وظفوها لتخـــدم أســـلوب المقارنة من ناحية، ولتؤكد المنهجين الاستنباطي والاستقرائي من ناحية أخرى، كمـــا فعل ابن خلدون أحيانا في مقدمته، وكما أورد الأفغاني ومحمد عبده أحياناً أخـــرى في العروة الوثقى.

وتقوم هذه الفكرة على بناء نماذج قياسية مستخلصة من وقائع تاريخية تقوم علـــى متغيرات محددة، وأسس واضحة، وقواعد منطقية، وأهداف عامة. وينتظم كل ذلـــك روابط وعلاقات تسهل عملية تجريدها وتنظيرها–أي الوقائع– بحيث يمكن الاســـتفادة منها كأطر مرجعية غير محددة الزمان والمكان في رد بعض الوقائع المعاشة إليها لبيـــان مدى تعانقها مع هذه النماذج، أو تنافرها[1]، سواء كانت نماذج لفاعلية التجديـــد، أم كانت نماذج لتقويضه وتبديده.

(١) انظر بخصوص النموذج التاريخي منجود، مصطفى، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، المعهد العـــالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦، ص١٥.

وقد استند رشيد رضا على نوعين من هذه النماذج: **أولهما** النماذج التاريخية الموحى بها في القرآن الكريم. **والثاني** النماذج التاريخية المستخلصة من بعض وقائع الخبرة الإنسانية عامة والخبرة الإسلامية خاصة، والمروية في بعض المصادر المعرفية.

خامساً: تأثره منهجيا بأستاذيه الأفغاني ومحمد عبده، خاصة بعد سماعه عن الأول ومتابعته أنشطته، وجهوده الإصلاحية، وإنْ تعذرت عليه مقابلته. وبعد لقائه الثاني في بيروت لأول مرة، ومصاحبته ومرافقته فكرياً في مراحل مختلفة من حياته قبل وفاته، وبعد اطّلاعه على اجتهاديهما المشترك في مجلة العروة الوثقى "بما تضمنته من خطوط عامة لمشروع تجديدي شامل لا يقف عند الجوانب الدينية فقط، وإنما يتعداها إلى غير ذلك من الجوانب السياسية وغير السياسية، بصرف النظر عن تفاصيل هذا المشروع، ومدى تكامله، والموقف منه، ولعل ذلك بعض ما ألزمه الاقتراب المباشر من محمد عبده، ليعرف عن قرب حقيقة هذه الخطوط وهو ما صرح به في قوله "لئن فاتني لقاء المعلم الأول -يقصد الأفغاني- فلن يفوتني لقاء المعلم الثاني - يقصد محمد عبده- فأجد عنده من الحكمة والخبرة وخطة الإصلاح"[1].

ولقد نتج عن ذلك كله إصراره على استكمال نهج العروة الوثقى في مجلة المنار، التي لم يقدر لها التتمة بعد وفاة رشيد رضا، لّما لم تجد شبيها له يواصل نهج أستاذيه، وليستأنف هذا المنهج من خلاله بشكل أو بآخر.

وإذا كان الحديث عن تأثر رشيد رضا بأستاذيه من بديهات القول، فإن ما ينبغي التساؤل عنه في هذا المقام -وربما سقط من اعتبار كثير ممن توقفوا عند فكره- هو لماذا تأثر بهما كل هذا التأثير؟ لدرجة القول "فنحن إذا لم نجمع بين مصالح الدنيا وهداية الدين لا تقوم لنا قائمة، فهذه الطريقة الإصلاحية التي دعانا إليها حكيما الإسلام السيد جمال الدين، والشيخ محمد عبده هي التي يدعو إليها المنار ويناضل عنها، وهو

(١) الشوابكة، أحمد، مرجع سابق، ص ٣٠.

مستعد بمعونة الله تعالى للتوفيق بين العلوم الحقيقية وأصول المدنية الصحيحة، وبين الكتاب والسنة"[1].

سادساً: ميله في الكثير من الأحيان إلى تكرار ما سبق أن تحدث عنه بخصوص قضية التجديد عامة، والتجديد السياسي خاصة، سواء بتكرار الفكرة نفسها أو الأفكار في المصدر الفكري الواحد أم بتكرار الفكرة أو الأفكار في أكثر من مصدر فكري له، وخاصة المصادر التي لم تُقتطع بشكل أو بآخر من تفسير المنار، أو من مجلة المنار. ومن ذلك على -سبيل المثال- حديثه المتكرر عن العصبية والتعصب، وعن العلاقة بين الديني وبين السياسي في التجديد، وعن اتجاهات الثلاثة في عصره، وعن الاستبداد السياسي ودوره في تكريس الخلق السياسي في العالم الإسلامي، وعن الدور الإيجابي والدور السلبي لعناصر الرابطة السياسية في التجديد، وعن السنن الضابطة لحركة الكون والأمم وضرورة مراعاتها في أي مشروع تجديدي، وعاقبة الجهل أو تجاهلها في ذلك، فلماذا اتجه رشيد رضا هذا المنهج التكراري أحيانا؟.

إن إنعام النظر في سيرته وملامح فكره السياسي خاصة قد يساعد في تفسير ذلك، فرشيد رضا ربما لم يستطع أن يخرج من أسر تأثير نهج أستاذيه، عليه حتى في تكرار بعض مفاهيمها وآرائهما وأفكارهما الإصلاحية، وهو التكرار الذي يمكن أن نجد له نماذج واضحة في " العروة الوثقى"، كما أنه كان يعمل في المنار التفسير، في الوقت الذي كان يعمل فيه في المنار المجلة، وهذان العملان فرضا عليه التكرار أحيانا، فهو كمفسر كان يتعامل مع الوحي، وفي نصوص الوحي آيات -تساندها أحاديث نبوية- فيها تكرار، وهو كمجدد مصلح كان يتعامل مع الواقع، وفي قضايا الواقع اللامتناهية تكرار أيضا ولو بوجوه مختلفة، وإن كان لم يفصل أحدهما عن الآخر؛ لأنه لم ير الوحي بعيداً عن الواقع، و لم ير الواقع بعيداً عن الوحي، فكان من الطبيعي أن يكرر

(١) مجلة المنار، مج ١١، ج ١٠، ص ٧٤٢.

أحيانا بعض أفكاره ومقولاته، سعياً إلى واقعية الوحي من جهة، وإلى إسلامية الواقع من جهة أخرى.

ثم إن رشيد رضا ربما كان على اقتناع بأن في التكرار ما يعين على ترسيخ الفكرة، وتسهيل استيعابها، وإزالة الغموض الذي قد يكون لحق بعملية فهمها عند عرضها أول مرة، فضلاً عما في ذلك أحياناً من رغبة في إقناع الآخرين بجدواها وأهميتها، ولعل دخوله في الكثير من مواقف تبادل الحجة وقيضها مع معارضيه ومعارضي المنار، والذي اضطر إلى الإفتاء رداً على أسئلة دينية وسياسية طالما تكررت في المنار، فرض عليه أن يكرر بعض عطاء فكره، خاصة تلك التي لم يسمع بها أو عنها الطرف الآخر في حواراته وفتاويه. وهنا يمكن القول إن (رشيد رضا) إذا كان قد اضطر إلى أن يكون في القلب منها، بما استتبعه ذلك من تكرار في بعض عطائه، فإن ذلك كله كان على حساب ما كان مأمولاً فيه، وقد فوت فرصاً كبيرة عليه للإبداع في مشروعه التجديدي.

المبحث الثاني: في تعريف مفهوم التجديد السياسي في فكر رشيد رضا:

يمكن لمن أراد البحث عن مفهوم التجديد في فكر رشيد رضا أن يجد محلا وموضوعا لهذا البحث بسهولة و يسر، فقد تكلم عن المفهوم وفصل فيه في أكثر من موقع، إلى الحد الذي جعل له خطة وتقسيما في مجلة المنار، يدلان على محورية المفهوم لديه، وإلمامه بأهم القضايا المثارة بشأنه، في الإطار الحضاري الذي عايشه، وتعايش معه.

أما المعنى العام للتجديد السياسي، فذلك يقتضي الإشارة بداية، إلى أنه إذا كان أصل مفهوم التجديد التعبير عن حالة من التواصل والاستمرار وبذل الجهد والطاقة، ولذلك قيل جدّ في سيره وأجد، كدليل على عدم تكاسله. وقيل الجديد الظاهر الواضح، وما كان غير مقطوع أو رثّ[1]، فإن الحديث النبوي "لا تزال طائفة من أمتي

(١) انظر مادة جدد في المعاجم اللغوية العربية.

ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم إلى يوم القيامة"[1]، قد وضع ضوابط لهذه الحالة ترشد سيرها، وأهمها العودة إلى الأصول -ظاهرين على الحق- والتفاعل مع مبادئها التي تقفي ضرر المخالف لها بالنسبة إلى من اعتصم بها، وصاغ مقاصد لها يجب أن تنتهي إليها هي ذاتها مقاصد الدين في حركة الحياة وفكرها ونظامها العام[2]، حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

بيد أن دخول الصفة السياسية على التجديد، فيه تخصيص لطبيعته ومجاله، من حيث يتمحور حول ما له صلة بعملية القيام على الأمر بما يصلحه باعتباره الأصل الجامع لمفهوم السياسة ولفظها، وهذا يعني أن بين التجديد كموصوف والسياسة أصل صفته ارتباطا لا تنفصم عراه يرتكز على الإصلاح والتقويم، فإذا علمنا أن من معاني التجديد لغة الإصلاح، فالجديد هو الظاهر الواضح، وقيل جددت الأرض إذا قطعت على وجه الإصلاح، لا تضح لنا مدى الترابط بين التجديد كإصلاح وبين السياسة كإصلاح، فالتحدي بالسياسة إصلاح، والسياسة بالتجديد إصلاح كذلك.

معنى ذلك أن دخول الصفة السياسية على التجديد في الرؤية لإسلامية تجعله يتوجه إلى الجانب السياسي في هذا الدين فكرا ونظما وحركة، ولكنه التوجه الذي لا حياة له دون التكامل والتفاعل بينه وبين بقية الجوانب الأخرى فيه، وأصل الجانب السياسي ترمي إلى حراسة الدين وسياسة النيابة. وهنا تبدو قيمة تعريف التجديد السياسي في الإسلام على أنه "تقويم الانحراف وإحياء الأصول- فهماً واجتهاداً بولاية، في مواجهة المواقف المستجدة، والمستحدثة، دون إفراط أو تفريط أو استظهار

(١) رواه مسلم في كتاب الإمارة.

(٢) عبدالفتاح، سيف الدين، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر، رؤية إسلامية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، ١٩٨٩، ص٤.

في كل ما يتعلق بمجال السياسة وبما يمكن من إصلاح حالة الأمة وإحداث نوع من التغير الإيجابي لعناصر الرابطة السياسية فكرا ونظاما وحركة"[1].

والواقع أن رشيد رضا كان على بينة إلى حد كبير من الارتباط الوثيق بين التجديد وبين السياسة، بالمعنى السالف، بل إنه يكاد يقترب كثيراً من التعريف السابق، حين عد الطريق الأقوم والوحيد لإنهاض الأمة من ضعفها، وإقالة عثرتها لتصبح في مصاف الأمم القوية أن يقودها رجال من ساستها على جادة القسط، والضرب على أيدي الظالمين والمتسلطين من أبنائها[2]، ورأى أن تعانق الدين والسياسة في التجديد يحقق النفع العام للمسلمين، بحفظ حقوقهم، ووضع أو تخفيف الأذى الذي يقع عليهم، لأن أحكام السياسة والمعاملات الدنيوية تبنى على جلب المصالح ودرء المفاسد دون ظواهر نصوص الكتاب والسنة، فإن تعارض يؤول النص إلى مراعاة المصلحة"[3].

فرشيد رضا إذن يعتبر التجديد السياسي إنهاضاً من ضعف، وإقالة من عثار، ويتولى أمره من تتوافر فيهم شروط التجديد، ويتوافر لهم منهج واضح يجددون على هداه، بالقسط حيث بسط العدل، والقوة حيث بسط الهيبة والنفوذ.

مفهوم التجديد السياسي عنده في الجوانب الآتية:

أولاً: إن التجديد السياسي عند رشيد رضا هو انبثاق طبيعي من تجديد أمر الدين وهو يتوجه إلى الوجود السياسي، كما يتجه إلى غيره من أشكال الوجود الإنساني، وتأكيد ذلك حديث الرسول ﷺ: "إن الله يبعث على رأس كل مائة عام من يجدد لهذه

(١) عبدالفتاح، سيف الدين، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر، رؤية إسلامية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٨.

(٢) مجلة المنار، مج ١، ج ٢، ص ٤٣.

(٣) المرجع السابق، مج ٣٥، ج ٢، ص ١٣٠.

الأمة أمر دينها"[1]، وهذا يستدعي في الوقت ذاته الحاجة التي تجعل التجديد السياسي ضرورة حضارية، قبل أن يكون ضرورة سياسية، ذلك أن انقضاء عهد المسلمين بالنبوة الخاتمة، لم يمنع من أن يديم الله سبحانه فيهم من يأتون على نهج هذه النبوة قرآناً وسنة-في شأنهم السياسي، وشؤونهم الأخرى، مهما تقادمت عصورهم، خاصة إذا انحرفت بهم السبل في هذا الشأن أوفي غيره عن نهج الإصلاح، واعتمل البلى والجمود، فلم يبق إلا الإفساد وهدم بنيان العدل[2].

ثانياً: ثم إن التجديد السياسي إذ يردّ الوجود السياسي إلى مقاصد الشريعة، لا تنقطع سنته في الحياة، ووجوده حتى يرث الله الأرض ومن عليها؛ لأن هذه السنة وذلك الوجود مشدودان باستمرار إلى أبدية المبدأ الشرعي في بعث من يأتون بعد عصر النبوة ليكونوا الخلفاء الأمناء في تجديد دين الله، وذلك بتجديد الفهم بإعمال العقل فيما لا يتعارض مع الشرع، وتجديد الوعي بما لا يتصادم مع الحق، الذي يقومون عليه وبه يظهرون، وعلى نهجه لا يضرهم من خالفهم. وكلا التجديدين -في الفهم والوعي- هما الأساس في المبدأ الحاكم للتجديد السياسي في الإسلام، ومن ثم الحاكم للفهم والوعي إذ يفتح آفاقهما نحو ما يوافق الشرع وليس نحو ما نطق به الشرع بمفهوم ابن قيم الجوزية، حتى يمكن مقابلة المتغير دائما في الواقع السياسي، بالقابل للتغير في التشريع السياسي الإسلامي، حتى لا تكون المقابلة مواجهة، وتكون المواجهة جموداً في الشرع، وتفلتاً في الواقع.

ومن هنا كان حرص رشيد رضا، في مبتدأ حديثه عن التجديد، أن يذكّر بهذه الأمور، وأن يضرب الأمثال من رواد للتجديد الإسلامي في كل ناحية من نواحي

---

(١) تخريجاً شاملاً ودقيقاً لصحة هذا الحديث في التجديد في الإسلام، لندن: المنتدى الإسلامي، ص٩ وما بعدها، وأورد رشيد رضا له تخريجاً في مجلة المنار، مج ٢٣، ج ١، ص ٢-٣.

(٢) مجلة المنار، مج ٣٢، ج ٢١، ص ٣.

الدين، وفي كل قرن من قرون الإسلام، ابتعثهم على ناصية هذه القرون[1]، لتظل كلمة التجديد وحقيقته باقيتين إلى يوم الدين.

ثالثاً: وتفريعاً مما سبق يتضح أن التجديد السياسي هو عملية تفاعلية بين عناصر خمسة، عند رشيد رضا؛ المُجدِّد الذي يقوم بعملية التجديد ويتولى الاستجابة للحاجة السياسية إليه، ويأتي في طليعة من ينهض بذلك علماء الآخرة، والحكام إذا صلحوا، وجماعه أولي الأمر، والمجدد وهو ما يلبي هذه الحاجة ليصير مجال التجديد ومحله في الفكر السياسي، أو الحركة السياسية، أو النظم السياسية، أو في كل ذلك. ويعترف رشيد رضا هنا بأمرين، أولهما أن هذه الحاجة شديدة في الشعوب عامة، المتخلفة قبل المتقدمة، وأشد في المسلمين بعد أن صاروا أوزاعاً متفرقين، متخاذلين، مختلي النظام، مستعبدين للمستبدين، منقادين للخرافيين[2]. والأمر الثاني أن سبب هذه الحاجة ما علق بالدين من تخلف النظر، وما علق بالحكومات من تخلف السيرة[3]، ثم هناك المُجدَّد به وهو آلة التجديد ووسيلته وهنا يأتي الاجتهاد عند رشيد رضا، والتغير الذي يقوّم المعوج، ويدرأ المفاسد، ويجلب المصالح، ولذلك تفصيله في مقومات التجديد السياسي. ثم يكمل ما سبق المُجدَّد عليه وهو البيئة التي يتأسس عليها التجديد، إنها الزمان والمكان اللذان يولدان الحاجة إلى التجديد، ويحققان سنة الله في الشعوب والأمم أن يمنح كلا منهم هداية الوحي في كل طور من أطوار حياتهم الاجتماعية، بما هو مستعد له، وصالح لحاله وزمانه، وأخيراً يبقى المجدد له وهو غاية التجديد ومقاصده ومناط ابتعاث الله من يجدد أمر الدين فيجدد أمر السياسة برفع التداعي والغثائية والوهن، بالمصالح العامة، وهي ضابط مهم في ضوابط التجديد.

---

(١) مجلة المنار، مج ٢٣، ج ١، ص ٣.

(٢) المرجع السابق، مج ٣٢، ج ١، ص ٥.

(٣) المرجع السابق، مج ٣٢، ج ١٦، ص ٩٠٢.

رابعاً: إن الحديث عن التجديد السياسي عند رشيد رضا ليس حديثا على إطلاقه، ولكنه مربوط باستمرار ومنسوب إلى الحديث عن القديم، وهو ترابط انسجام وتكامل، فلا يحبذ الجديد لجدته، ولا يرفض القديم لقدمه، و إنما الذي يحبذ فيهما ما يوافق الشرع، باعتبار الإسلام كما يقول: "أعظم إصلاح سياسي للبشر"[١]، ومن ثم لامناص من الحفاظ على كليهما بما يحقق الإصلاح في رأيه؛ لأن التجديد سنة من الإجماع، كما أن التجدد من مقتضى الفطر والطباع، ومثلهما مقابلهما من المحافظة على القديم، ولكل منهما موضوع، فلا تناقض بينهما ولا تضاد، إذا وضع كل منهما في موضعه بغير تفريط ولا إفراط"[٢]، وينتهي رشيد رضا إلى خلاصة في ذلك مفادها "والقول الحق في الموضوع أنه لا بد للبشر في كل عصر من القديم والجديد، وإن في كل منهما الحسن والقبيح، والنافع والضار والعاقل لا يختار شيئاً لمحض جدته، وإنما رجحه لسبب من أسباب الارتفاق والانتفاع به، إما في ذاته، وإما في أمر خارج عنه"[٣].

خامساً: لا يتصدى للتجديد أيا كانت وجهته، سياسية أم غير سياسية إلا من هو أهل للتجديد أصلا، ومن هو قادر على أن يتحمل أعباء هذه العملية الاجتهادية بكل تحدياتها، ومن هو جدير بالتزام أخلاقيات التحدي وفضائله العامة، وأهمها عند رشيد رضا "كمال الإيمان، وصحة الإلهام، وعلو الهمة، وقوة الإرادة، وصدق العزيمة، وإخلاص النية، وقوة الفراسة، والزهد في الشهوات البدنية، واحتقار الزينة الخادعة، والزهد في الجاه الباطل، وعدم الخوف من الموت، وأن يكون ذا وقوف على حالة العصر، وفصل الخطاب في الإقناع، وفصاحة اللسان وبلاغة التعبير، وقوة التأثير، ثم يكون ما يحذق من سائر العلوم مدداً له في عمله"[٤]. إنه الجمع بين العام من الفضائل،

(١) مجلة المنار، مج ٣٢، ج ٩، ص ٦٦٢.
(٢) المرجع السابق ، مج ٣٢، ج ١، ص ٥٠.
(٣) المرجع السابق، مج ٣٢، ج ١، ص ٥٥.
(٤) المرجع السابق، مج ٣٢، ج ١، ص ٦.

وبين الخاص من العلوم، حتى لا تكون وجهة المجدد حسب مجال تخصصه ومجال تجديده بعيدة عن أي ضوابط أخلاقية، ولعل في ذلك تأكيداً للوجه الأخلاقي في التجديد أياً كانت وجهته.

سادساً: ويبقى أن عملية التجديد السياسي بفعالياتها الخمس السابقة ذكرها هي عملية نسبية، ومن ثم فهي بحكم كونها سنة اجتماعية وضرورة حضارية عرضة للتغير باختلاف الزمان وباختلاف المكان، وباختلاف ضرورات الوجود السياسي، وباختلاف القائمين به منهجاً وإطاراً معرفياً واستعداداً اجتهادياً. وستبدو حقيقة ذلك حال استعراض خصائص التجديد، ولعل مما يؤكد هذه النسبية ما سلم به رشيد من ضرورة التنوع في هذه العملية تبعاً للتنوع بين أقطار المسلمين وهو ما يقضي به فقه الواقع، والمهم أن يكون التنوع في إطار وحدة معين، ومصدر التجديد الأصلي وهو الدين الإسلامي، وأن يأتي في ضوء المعنى الإصلاحي للتجديد، الذي يتحقق بتحقق المصالح العامة، حراسة للدين وسياسة للدنيا به كما سبق.

المبحث الثالث: خصائص التجديد السياسي في فكر رشيد رضا:

الناظر في الدلالات السابقة لمفهوم التجديد السياسي في فكر رشيد رضا يستطيع أن يضع يديه على أهم خصائص هذا التجديد، بل ويستطيع -دون مبالغة في القول- أن يتنبأ بالمبادئ والمنطلقات الفكرية التي تستنبطها كل خصيصة من هذه الخصائص، التي يمكن إجمال أهمها في الآتي:

الأولى: إن التجديد السياسي امتداد لسنة الله سبحانه في تجديد شؤون خلقه، ومعنى السنة بصفة عامة إحكام كل شيء خلقه الله تعالى وارتقائه بمقدار ونظام وتدبير، وذلك عام في عالمي الغيب والشهادة، أو عالم الأجساد والأرواح، والمادة وما

وراء المادة، على اختلاف في الاصطلاح[1]، ومجيء التجديد السياسي على هذا النحو وكسنة إلهية يتأكد من نواح خمس هي:

١- أن التجدد والتجديد من مقتضى الفطر والطباع، "ومثلهما مقابلهما من المحافظة على القديم، وكل منهما موضع -كذا- فلا تناقض بينهما ولا تضاد، إذا وضع كل منهما في موضعه بغير تفريط ولا إفراط"[2].

٢- أنه كمقتضى فطري بالمعنى السالف يجري على أسس وقواعد، "فنحن نعمل في الكون الأعظم كل آن في تجدد وتجديد، وإنما يجري ذلك كله في مادة موجودة ذات عناصر معدودة قديمة في الخلق، لا جديدة ذات قوى محدودة تصرفها قدرة غيبية معقولة لا مشهودة، وهي قدرة الله الخالق الحكيم"[3].

٣- أن الله ركّب في الإنسان التطلع إلى ما يفجر طاقات التجديد فيه، من الإبداع والاختراع والابتكار، وهداه إلى سبيل ذلك، فإما التزمه وإما حاد عنه، والأمر متوقف على قدر سعيه، لأنه في جميع أحواله من ضيق وسعة، وخشونة ورفاهية، وتبدٍّ -بداوة- وحضارة، صنعة أعماله، "فهو مصنوع تبيع مصنوعاً، فالإنسان في عقله وصفات روحه عالم صناعي"[4].

٤- أن سنة الله في أن يركّب في الإنسان التوق إلى التجديد، موجهة إلى ما يقيم أوّد روحه، وأود جسده، بالمعنوي الديني، والمادي الدنيوي المدني، في أقسامه الخمسة

(١) مجلة المنار، مج ٣٢، ج ١، ص ٣٤.
(٢) المرجع السابق، مج ٣٢، ج ١، ص ٥٠.
(٣) المرجع السابق، مج ٣٢، ج ١، ص ٤٩.
(٤) المرجع السابق، مج ٢، ج ١، ص ٤-٥.

السابقة ذكرها، بما فيها السياسي، "ولا يكون الإنسان إنساناً إلا إذا استوفى متطلبات الشقين مع الوقوف عند حدود الاعتدال"[1].

٥- أن قيم التجديد السياسي ومقاصده إذا كانت تمر بمسارات كثيرة، ويستلزم إعمالها تطورات مستترة خلف هذه المسارات، لا بد وأن تنتهي إلى سنن الله في الاجتماع والاستخلاف والعمران، على نحو ما سيرد في الخصيصة.

والسمة الثانية: أنه تجديد سياسي من حيث يغلب عليه الطابع السياسي، وليس من حيث يتأبى على اندراجه في مقاصد التجديد الحضاري الإسلامي، وخاصة مقاصده الدينية، فهو تجديد سياسي إذن من حيث هو ديني، ولا تدرك حقيقة ذلك في فكر رشيد رضا إلا بفهم طبيعة الإسلام كدين سياسة، وسياسة دين، وهو ما ينبني عليه:

١. أن التجديد السياسي إذا كان سنة إلهية بالمعنى السالف، فإن الدين في أحكامه في القضاء والسياسة والإدارة موافق لسنن الاجتماع وقواعد العدل؛ لأن الإسلام "دين إيمان وعبادة، وعلم وحكمة، وسياسة ملك ودولة، وأساس عمران وحضارة، خاطب الله تعالى به جميع البشر يدعوهم إلى الإصلاح العام"[2].

٢. أن الدين هو مساعد الفطرة والعقل، ومحدد الحقوق ومميزها عن الأباطيل، إذا استحكم في تدبير أمور السياسة الجهل بوجوه المصالح والمفاسد والمنافع، وتنازعت عناصر الوجود السياسي، وانتصر كل لباطله على أساس أنه الأجدر بالحق والقائم بالعدل[3]، وقد سبق القول إن رشيد رضا لذلك ولغيره يحتم بناء السياسة على الدين؛ لأنها إذا بنيت عليه سلمت وسلم معها الدين، والعكس صحيح.

---

(١) مجلة المنار، مج ٣، ج ٥، ص ٩٩.

(٢) المرجع السابق، مج ٣٢، ج ١، ص ٢.

(٣) المرجع السابق، مج ٩، ج ١، ص ٥٩.

٣. أن النظام التعبدي في الإسلام يكمل النظام المدني، حتى لا تكون السياسة مطية لمطامع الدنيا وشهواتها، وظلم الأقوياء للضعفاء. كما أن النظام المدني السياسي يكمل النظام التعبدي، للاستخلاف في الأرض، والتمكين للقائمين عليه فيها، وإسباغ نعمة الأمن عليهم[١]، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَعَد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض وليمكِّنَنَّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم، وليبدِّلَنَّهم من بعد خوفهم أمناً، يعبدونني لا يشركون بي شيئاً﴾ (النور: ٥٥).

٤. أن الدين هو المحور لمنهج السياسة الذي يحاكم على أساسه أي حكم ظالم ما دام يخالف قوانين العدالة في الأرض، ويهضم حقوق الرعية، وهو الكاشف لعاقبتها وعاقبة قبول الرعية هذا الغبن، ذلك أن استمرار الحكم الظالم، واستمرار تقاعس الرعية عن دفع باطله، مفضيان إلى تحقق سنة الله تعالى في تسليط حكم ظالم عليها[٢]، فينتقم الله سبحانه من ظالم بظالم ثم ينتقم منهما معاً.

٥. أن دخول الدين على السياسة، والتزام السلطة السياسية بمقاصده لا يلبسها أي ثوب ديني إلا في حراسة هذه المقاصد منهجاً وسلوكاً، بعيداً عن أي كهنوت سياسي، أو ادعاء العصمة في السلطة، أو ما يقربها عموما من المفهوم الكنسي للسلطة السياسية، الذي يخلع عليها واجبات الطاعة وعدم العصيان.

ولذلك فنّد رشيد رضا أربع دعاوٍ عن مفهوم السلطة في الإسلام ودورها التجديدي الديني والسياسي، حين حاول البعض التشكيك في حقيقة هذه السلطة، وجعلها مرادفة للسلطة الدينية الكنسية، وأزال وجه الشبهة في كل منها[٣]، وتتلخص هذه الدعاوى في التعارض بين وظيفة الدين ووظيفة الحكم، والاختلاف بين قيود الدين وحرية الحركة السياسية، والتناقض بين عدم مساواة الدين بين أتباعه وبين

(١) مجلة المنار، مج ٣٣، ج ٣، ص ٣٣٥.

(٢) المرجع السابق، مج ٩، ج ١، ص ٦١.

(٣) المرجع السابق، مج ٥، ج ١١٦، ص ٨٤٧-٧٤٩.

غيرهم وبين واجب الحكم في رعاية هذه المساواة، ثم التضاد بين تشريع الدين لتدبير الآخرة، وبين تشريع السياسة لتدبير الدنيا. وأخيراً التعارض بين تشريع الدين لتدبير الآخرة، وبين السلطة بين الدين والسياسة، وبين مصلحة الأمة في الفصام بينهما حتى لا يضطهد العقل، ويعرّض الدين لأكاذيب السياسة.

والسمة الثالثة: أنه تجديد وسطي في معناه ومبناه، فالأمة الوسط لا يقودها في تجديد دينها وسياستها إلا منهج وسط، تتولاه سلطة شرعية تأخذها نحو الاعتدال في الفكر، والتوازن في الحركة كونه شريعة يجب أن تحكم ويحاكم إليها، وبين ضرورات الواقع في كونه محلاً يجب أن يخاطب بهذه الشريعة ويحكم بها ويحتكم إليها. بحيث لا يكون أحدهما بعيداً عن الآخر، فيجمد فهم الشريعة بتجاهل الواقع، وينفلت الواقع بتجاوز الشريعة.

ولذلك حذر رشيد رضا من أراء المتجمدين التقليديين الذين رزئوا بالخمول والقنوط، ووقفوا على القديم، ونفروا من كل جديد، بحجة أن علوم الشريعة في الكتاب والسنة إجمالاً وتفصيلا قد احتوت ما فيه الكفاية لكل عصر، وحذّر في الوقت نفسه من أدواء المتفرجين الذين فتنوا بكل جديد، ومقتوا كل قديم، وانبروا كرعاة للحضارة العصرية، والنظم المدنية، والقوانين الوضعية، وتجاوز الشريعة الإسلامية لعدم صلاحيتها للحكم ومصالح الأمة.

وبقدر انتصار رشيد رضا للمعتدلين، انطلاقاً من وسطية الإسلام بالمعنى السالف، الذين يثبتون أنه يمكن إحياء الإسلام، وتجديد هويته بالكتاب والسنة الصحيحة، وهدى السلف الصالح، وخير ما في العلوم أئمة المذاهب الإسلامية، وبالأخذ بأشرف ما في أساليب الحضارة والنظام المدني، بقدر تحذيره من فئة انسلت من بين المقلدين، وانحرفت عن سيرة المعتدلين بدعوى الاجتهاد المطلق، وهو منهم براء[1].

(١) رضا، محمد رشيد، يسر الإسلام وأصول التشريع العام، القاهرة، مطبعة الفجالة، ١٩٥٦، ص٦-١١.

لكن ما هو المردود السياسي السلبي لأدواء الفرق الثلاث السابقة، الجامدين، والمتفرنجين، ودعاة الاجتهاد المطلق ؟وأين منهم الفريق الرابع المعتدل ؟ ويجيب رشيد رضا على ذلك، أنا الفريق الأول يريد ديناً بغير حكومة إسلامية ذات سياسة وعزة، وبغير حضارة علمية فتية، وبغير قوة غالبة. وأن الفريق الثاني يريد سياسة بغير دين ينهى عن الهوى والشطط، حين أن الفريق الثالث يتخبط بين هذين الفريقين، متذبذب، لا يدري ما يريد، ولا ما يبدئ ولا يعيد.

أما الفريق الوسط فيريد حكما وسطاً لأمة وسط، دون تفريط أو إفراط، يوقعه أيهما في مفاسد فريق أو آخر من الفرق الثلاثة، من حيث يزاوج ويؤلف بين هداية الدين وبين عطاء الحضارة لخدمة الإنسان[1].

والسمة الرابعة: إنه تحديد كلّفه المسؤولية التبادلية بين أطراف الرابطة السياسية، السلطة، والعلماء والرعية؛ لأن غايات التجديد لا تتجه إلا إليها، ولا تخاطب إلا المصالح الشرعية لها، ويبدو أن رشيد رضا كان يتخذ من الحديث النبوي "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"، منطلقا له في مخاطبة كل طرف بما عليه من مسؤولية، وفي التوكيد على التكامل بينهم فيها، تكامل الرعاية والتدبير والأمانة، حسب موقع كل طرف من المسؤولية، والعبء الملقى على عاتقه، ولذلك وجدناه يقول "إن قوام الأمم والدول بقيام كل من الحاكم والمحكوم بما عليه من الواجبات، ، وأداء ما عليه من الحقوق"[2]، ليربط إصلاح الأمة بإصلاح العلماء، وإصلاح ولاة الأمر في تسلسل له مقدمة بدأ بها، ونهاية توقف عندها، وقد صوّر ذلك أبلغ تصوير في قوله الجامع "ألا إنه لإبقاء مع ظلم وفساد، ولا عدل مع استبداد، ولا هلاك مع إصلاح، ولا إصلاح للدولة إلا بإصلاح الأمة، ولا صلاح لأمة إلا إذا كان فيها بقية من أولي الرأي والعزم، الذين يأمرون بالصلاح، وينهون عن الفساد في الأرض، ولا تأثير للأمر والنهي إلا

(١) مجلة المنار، مج ٢٩، ج ١، ص ٦٦-٧٠، المرجع السابق، ص ٦-١١.

(٢) المرجع السابق ، مج ١، ج ١٨، ص ٣٣١.

بإجماع الأمر وإحكام الرأي ولا يفيد الأحكام والإجماع إلا مع مراعاة سنن الاجتماع، لاختلاف استعداد الأقوام باختلاف أحوال الزمان والمكان"[1].

ومع أن رشيد رضا ينيط بالحاكم الراعي المسؤولية الكبرى في تنفيذ الأحكام الشرعية كخليفة للمسلمين ورئيس لهم، ولحماية الدين وأهله، بالسلطة المدنية الشورية، إلا أنه كان ينصح بعدم تعليق الكثير من الآمال والمقاصد على السلطة، ثم الإنماء باللائمة والتقصير عليها[2]، ولذلك طالب العلماء بأخذ المبادرة، في عملية التجديد وحمّلها المسؤولية عن ذلك أمام الله، دون انتظار مساعدة الأمراء والسلاطين، فإن ساعدوهم قبلوا ذلك؛ لأنه يكون أسرع سيرا وأقرب وصولا إلى عملية التجديد[3]، على أن يكون في أوليات هذه العملية التعجيل بإنجاز أربعة أهداف ملحّة وهي جعل الحكومة شورية، والعدل والمساواة بين الرعية، وانتقاء الأكفاء في الوظائف، والاسترشاد بسنن الله وشريعته من كل ذلك[4].

ولكن رشيد رضا يعود ليذكّر الأمة بضرورة الحذر من فساد العلماء، وفساد الحكام؛ لأنهم من مجموع الأمة بمنزلة العقل المدبر والروح المفكر من الإنسان، وصلاح حال هؤلاء وهؤلاء يصلح حال الأمة، وفساد حال كل منهما يؤذن بفساد حال الأمة بأسرها[5]، والمخرج من ذلك -في رأيه- لضمان عدم فساد الفريقين هو إحسان تربية الأمة وتعليمها، كي تخرج من بين أبنائها حكاماً صالحين، وعلماء

(١) مجلة المنار، مج ١٧، ج ١، ص ٧.
(٢) المرجع السابق، مج ١، ج ١٨، ص ٣٢٨.
(٣) المرجع السابق ، مج ١، ج ٤، ص ١٠٨.
(٤) المرجع السابق، مج ١، ج ١، ص ٣٢٧.
(٥) المرجع السابق، مج ١، ج ٢٥، ص ٤٦٢.

صالحين، وحتى تتجنب اتّباع الهوى في السياسة، فيأتي الأمر في النهاية -مع صلاحهما- على ما تقصد وتريد[1].

والسمة الخامسة: الانفتاح على التراث السياسي والعطاء الحضاري للآخرين غير المسلمين، فرشيد رضا يسلم بأن النظر في أصول المسلمين وتجربتهم التاريخية يؤكد أنهم قد تمازجوا حضارياً بالأمم الأخرى، فتفاعلوا معهم، وانفعلوا بهم، أخذاً وعطاءً متبادلين، وينتهي رشيد رضا من هذه البدهية إلى أنه "ما من أمتين تتمازجان إلا ويسري لكل واحدة من الأخرى بشيء مما هي عليه، تأخذه برمته، أو تصبغه بغير صبغته"[2].

فالانفتاح بفعل النماذج، وبفعل الدور التجديدي للأمة ينفي عنها الانكفاء على الذات بعيداً عن قديم ما في العصر وجديده، أو التعامل معهما بعقلية جامدة، أو بعقلية مهيئة للذوبان في أيهما أو فيهما معاً، وإن كان ذلك ليس من الأصالة في شيء، بقدر ما يثبت لها التعامل بوعي النفع للأزمة، فلا يقبل إلا ما فيه المنافع لها، سياسياً كان أم غير سياسي.

ويدخل رشيد رضا من جملة هذه المنافع كل ما يرتقي بالأمة تجديداً وإصلاحاً، أو بعبارة أدق كل ما يزيل شيئاً من شقائها أو يزيد في سعادتها، في العلم، والتربية، والآداب، وأمور الاجتماع، والعلم بالإدارة والسياسة وأصول التنظيم، وغير ذلك مما ينقل الأمة -على حد تعبيره- من طور أدنى إلى طور أرقى[3]. ولذلك لم يجد رشيد رضا غضاضة في استخدام بعض المصطلحات السياسية ذات الطابع الغربي في ثنايا أفكاره مِثل الانتخاب في أولي الأمر، والسياسة العصرية كسياسة دستورية، والحكم الديمقراطي باعتباره حكم الشورى، والحكومة المطلقة نقيضة الحكومة الدستورية، والجمعيات الوطنية، والمجالس النيابية، والحياة الوطنية كجزء من الحياة.

---

(١) مجلة المنار، مج ١، ج ٤٠، ص ٨٠١، مج ١٠، ج ١، ص ١٠٦-١٠٧.

(٢) المرجع السابق، مج ١، ج ١٦، ص ٣٨٣.

(٣) المرجع السابق، مج ١٠، ج ٣، ص ١٤٩.

والسمة السادسة: أنه تجديد ابتلائي، أي عرضة للامتحان في بقائه. وأركانه، وخصائصه، والهائمين به، وقابل لأن يتعطل في بعض أطواره، ونواحيه. ومقتضى ذلك أن فعاليته في الأمة وفعله لا يثبتان على حال واحد، كما أن ثمراته قد تتعرض لتقلبات وتغيرات تحيلها من حسنات ونِعَم إلى سيئات ونقم بالمفهوم القرآني ﴿وبلوناهم بالحسنات والسيئات﴾ (الأعراف: ١٦٨).

والواقع أن رشيد رضا تحدث عن ابتلاء التجديد من خلال ابتلاء أطراف الرابطة السياسية، ومن ثم من خلال ابتلاء الأمة باعتبارها الوعاء العقدي والسياسي والبشري لها جميعاً، وإذا كان قد ربط الابتلاء في هذه الأطراف بعلم السنن، أو ما سماه "علم السياسة الإلهية"، فإن التساؤل المثار هنا هو، ما دلالات الابتلاء السياسية وما مردوده على عملية التجديد السياسي؟ ومحاولة الإجابة تقتضي الإشارة إلى ما يلي:

١. إن الأمم والدول تستوي في التعرض للمحن والمصائب على ما هي عليه من تقدم أو تأخر، و أياً كانت أسبابها -أي المحن والمصائب- العامة، وأسبابها الخاصة، بيد أن العقل المسلم ينبغي أن ينظر إليها على أنها تربية وتهذيب وتمحيص، وفرز لمعرفة مواقع الخلل العام في الأمة[1]، ومن ثم تكون دافعاً لمعاودة الكرة في الارتقاء، والأخذ بأسباب النهوض والإصلاح.

٢. إن من مقتضيات الابتلاء وأداته أن يتم تداول أزمته الظفر والغلبة والفوز بالسبق الحضاري بين الأمم والجماعات السياسية، فلا غرو ان تكون الدولة مرة لهذه، ومرة لتلك، ولا ينال هذه الدولة إلا من كان أهلاً لها، وأخذ نفسه بالسير على طريقها بالأعمال التي تقضي إليها، كالاجتماع، وصحة النظر وقوة العزيمة، وأخذ

(١) مجلة المنار، مج ٣٤، ج ٤، ص ٢٦٩.

الأهبة، وإعداد ما يستطاع من القوة، ثم أحكم كل ذلك أتم الإحكام[1]، وفق المتبادر فهمه من قوله تعالى: ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ (آل عمران: ١٤٠).

٣. إن الابتلاء بالنعم من أخطر أنواع الابتلاء؛ لأنه قد يقود إلى الاغترار بالقوة والمكانة فيها والترف من جهة، والطغيان الذي يقضي إلى الاستعلاء والاستطالة على الناس، وعلى مسببها الحقيقي من جهة أخرى، وذلك حين تدّعي أمة ما، أو جماعة، أو حتى سلطة، أو طاغية أن حالة الرخاء مع النعم هي كسب ذاتي بسبب السبق بالعلم، والمعرفة والفضل، وليس من فيض الله سبحانه وفضله الذي وهب كل ذلك وسخر أسبابه، بل قد يستمر الطغيان —من الفرد أو الجماعة- حين يحوّل النعم إلى استخلاف فاسد في الأرض وفتنة، سرعان ما يستوجبان سنة الله من الأخذ الشديد والهزيمة القاسية، وهنا يذكرنا رشيد رضا -للاحتفاظ وأخذ العبرة- بقصة قارون في القران الكريم ودروسها، التي غابت عن كثير من الدول القوية في عصره[2].

٤. إن التجديد -استكمالاً لما سبق- حين تكون من نتيجته قوة الأجناد والعتاد وكثرة الأموال وبسط الملك وعمران البلاد وقوة المكر والخداع والتجسس، والمكائد السياسية، وحين ينزع بأصحابه إلى توظيف ثمراته في البغي والفحش، لا يلبث أن يكون مصدر ضعف وإهلاك، ليس لأنه يستوجب سنته تعالى في تداول الغلبة والقوة بالمعنى السالف فقط، وإنما لأنه يستوجب كذلك سنته في أخذ الظالمين من فوقهم، ومن تحتهم، وإذاقة بعضهم بأس بعض[3]، حقاً وعدلاً.

٥. إن استمرار الاستخلاف السياسي على جبروته دون أن يصيبه ما يقوّض أركانه، أو يهدم إنجازاته، هو استمرار مؤقت، مهما طال أمره واغترَّ به آخرون فتمنوا أن

(١) مجلة المنار، مج ١١، ج ٦، ص ٤١٠-٤١٣.

(٢) المرجع السابق، مج ٣٤، ج ٤، ص ٢٧.

(٣) المرجع السابق، مج ٣١، ج ١، ص ٢.

يكونوا عليه ﴿يا ليت لنا مثل ما أوتي قارون﴾ (القصص: ٧٩)، لأن فيه استدراجاً وإمهالاً، ثم يكون من بعده الإسقاط والتداعي، ومن ناحية أخرى قد تكون لبعض الدول من القوى المعنوية والمادية ما يجعلها تقاوم الاجتماع، وما ينتج عن استخلافها الجبروتي من أدواء، وخاصة قواها في النظام وإلباسها ظلمها لباس العدل، وتصوير فسادها على أنه إصلاح ورقي، والاستعانة ببطانات السوء من الرعايا، وإقناع الكثير من هذه الرعايا بأن سيادتها عليها فيها الخير لها[1]، ترى هل كان رشيد رضا يستحضر هنا أو يسيطر عليه النموذج الفرعوني في الممارسة السياسية؟

المبحث الرابع: مقومات التجديد السياسي في فكر محمد رشيد رضا:

لعل النظر الدقيق فيما سبق عرضه عن منهج رشيد رضا في دراسة مفهوم التجديد السياسي، وتعريفه له وما تبين من خصائص عامة له، فضلاً عن المتابعة الفاحصة لمصادره الفكرية يقودان إلى القول بأن هذا المفهوم إنما ينطلق في التأسيس والبناء، من مقومات واضحة تقوي أصالته في فكره عامة وفكره السياسي خاصة، وتدعم فعاليته في جدلية العلاقة الوثيقة بينه وبين مفهوم الإصلاح بالمعنى السابق الحديث عنه. غير أن الأمر في تحديد المقومات الركائز وحصرها يظل اجتهادياً بقدر الاقتراب الواعي من مصادر رشيد رضا، بكل ما تتضمنه كلمة الوعي من معاني الفهم، والاستيعاب، والموضوعية، والتسليم بالتعدد في عرض أولوياتها، وطبيعة العلاقة بينها، التي تفترض التكامل والتآزر اللذين قد يجعلانها أقرب -بادئ الرأي- إلى المراحل الفكرية، المتعاقبة أحياناً، والمتزامنة أحياناً أخرى، والمتأبية على إمكان الاستغناء عن بعضها، والرافضة أن يستعاض عن بعضها بالبعض الآخر. وتبدو أهم مقومات التجديد السياسي عند رشيد رضا ممثلة في:

(١) مجلة المنار ، مج ١٤، ج ١، ص ٢١٢-٢١٣.

أولاً: تربية الأمة وتعليمها الإسلاميان بما يجعلانها أهلاً للتجديد الحضاري بكل أبعاده، بما فيها الأبعاد السياسية، فرشيد رضا يولي هاتين الكلمتين المتتاليتين -التربية والتعليم - أهمية كبرى في الدفع بالأمة نحو غاية الإصلاح والتجديد، بل يجعلها- من حيث كونهما كلمتين خفيفتين على اللسان، وثقيلتين في الميزان على حد تعبيره[1]، مفتاح السعادة للعائلات، والشعوب، ليس لأنهما ينقذان الأمة من أدواء الجهل والتخلف، بل لأنهما فوق ذلك يقدمان لها مادة الوعي والإرادة، التي تشكل القاعدة الصلبة لفقه الواقع السياسي، ولعملية الاجتهاد للنهوض به.

ورشيد رضا إذ يشدد على محورية البدء بتربية الأمة وتعليمها، يبدو وكأنه بدأ من حيث انتهى أستاذه محمد عبده، وإذا كان الأخير قد بدأ بالسياسة كي تنهض الأمة تربية وتعليماً، فإن رشيد رضا قد بدأ بالتربية والتعليم لإصلاح السياسة وغير السياسة، وهو هنا يدعم رؤيته في ذلك بالاستناد إلى أن الله سبحانه وتعالى قد وهب الإنسان الحواس والمدارك الظاهرة، وجعلها آلات له يرتقي بها إلى ما هو مستعد له من الكمال، ووكله في ذلك إلى نفسه لتحقيق سعادته أو شقاوته بعلمه وعمله، ولذلك كان محتاجاً مقتضى الفطرة من يربيه ويعلمه، حتى لا ينطوي عليه أمد الجهل، والخطأ في العمل[2].

ومن هنا تبدو أهمية التربية والتعليم في إيجاد عدد من النابغين -هكذا يسميهم رشيد رضا- في الأمة، الواقفين على العلوم الشرعية والعلوم العصرية التي عليها مدار العمران وارتقاء الممالك[3]، كي يلبوا نداء الفطرة الإنسانية السوية في حاجاتها التربوية والتعليمية، غير أن رشيد رضا يربط وجود هؤلاء النابغين ببعض المتطلبات التي تكمل دورهم، وتؤكد بالتالي الدور الأساسي للتربية والتعليم في عملية التجديد، ومن ذلك:

---

(١) مجلة المنار، مج ٣٤، ج ٧، ص ٥٤٤.

(٢) المرجع السابق، مج ١٥، ج ٨، ص ٥٦٨.

(٣) المرجع السابق، مج ١١، ج ١١، ص ٨٦٨.

١- أن يتولى أمور القيام بكليهما الجمعيات الخيرية، وليس الأفراد، أو الحكومات؛ لأن الأفراد لا همّ لها من وراء ذلك إلا الكسب المادي، ولأن الحكومات لا همّ لها إلا إخراج من يوالونها وينصرونها، ولذلك شدد رشيد رضا على تصدي هذه الجمعيات لمسؤولياتها في ذلك لأنه "لا تصلح أمة إذا تركت تجديدها وتكوينها إلى من لا همّ لهم إلا إزالة ملكها ودينها"[١].

٢- الحرص على صيانة اللغة العربية من التبديد والتفريط وكل ما يحول بينها وبين قوامتها لحياة الإسلام في التربية والتعليم، وقوامتها لحياة الأمة كأحد ركائز تميزها الحضاري، ليس لأنها لغة القرآن، معين كل تجديد وضابطه فحسب، بل لأن له فائدة في عملية الإنفتاح الحضاري -بالمعنى السالف، وكأحد سمات التجديد السياسي- فإن تعلم العربية يجمع بين توكيد حقيقة الدين في الأمة، وبين ترسيخ إصلاح دنياها[٢]، كلاهما معاً.

٣- التنويع في أنماط التربية، وأنماط التعليم، على أساس ضرورتين، أولاهما أن ما لا يتم الواجب التجديدي إلا به فيه واجب، والثانية الجمع بين علوم الدين وبين علوم الدنيا، وهي العلوم التي لا تعد وأن تكون -كعلوم أمة- على ضربين، أحدهما ما هو فرض عين يطلب من كل فرد فيها، مثل العلوم المتعلقة بالاعتقاد والعبادات والحلال والحرام، والثاني ما هو فرض كفاية، يطلب من فئة في كل قطر من أقطار المسلمين النهوض بها مثل العلوم الحديثة[٣].

والملاحظ هنا أمران، أحدهما أن (رشيد رضا) عدّد من علوم الدين وعلوم الدنيا اثني عشر علماً، وبوأ السياسة والاقتصاد السياسي مكانة مهمة فيها، والثاني أنه أراد من توسيع قاعدة العلوم والتربية، أن تكون للأمة حصيلة معرفية ثرية

(١) مجلة المنار ، مج ١١، ج ١١، ص ٢١٢-٨٦٩، مج ١٧٤، ج ١، ص ٧.
(٢) المرجع السابق، مج ١٥، ج ٨، ص ٥٨٣.
(٣) المرجع السابق ، مج ١، ج ٣٠، ص ٥٦٧-٥٦٩.

يستند إليها ولاة أمرها، في عملية الاجتهاد السياسي كمقوم ثالث للتجديد السياسي.

٤- تشجيع دائرة التأليف والنشر في هذه العلوم، على أن يراعى فيها التنويع. وقد ركز الشيخ رضا على التأليف في ثلاثة مناحٍ[١]؛ أولها ما يخص التراث القديم النافع، وثانيها ما يتعلق باللغة والدين والأخلاق والتاريخ والسياسة وسائر الفنون المتداولة، وثالثها ما يرتبط بالمعارف التي يعقلها العامة وتقربهم من الحقائق بعيداً عن الجهل والخرافات، وتقوي بينهم وازع الدين، والإقبال على الدنيا في حدوده، على أن يُناط بالتأليف في ذلك كله رجال العلوم وليس رجال السياسة والحكم.

وركز الشيخ رضا على المراجعة المستمرة للذات الحضارية في تربيتها وتعليمها، لتصحيح الخلل في أي منهما إن ظهرت إماراته في أي منهما، أو فيهما معاً، انطلاقاً مما كان يدعو إليه رشيد رضا -التزاماً بالشرع- من التواصي بالحق والتواصي بالصبر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.والانتصاف من النفس قبل الانتصاف من الآخرين، والتوبة والاستغفار[٢]، وثمة شواهد كثيرة في مجلة المنار تؤكد الترافق بين هذه المبادئ وبين ما كان يطلبه رشيد رضا في كثير من أعدادها من القراء من أن يكونوا على نهج هذه المبادئ، إذا رأوا ما يستوجب المراجعة والتقويم.

وثانياً: التركيز على فقه الواقع السياسي المراد إعمال التجديد فيه، فمحمد رشيد رضا الذي تشهد مصنفاته على إلمام واضح بعلمي الفقه وأصول الفقه كان يعي فقه الواقع، وأنه لا يمكن إلا أن يكون في القلب من عملية التجديد، نظراً فيه واعتباراً له، ونزولاً إليه، واقتراباً مما يعج به، وكشفاً لمناحي التأزم فيه والهزيمة، كذلك كان رشيد رضا يعي في الوقت ذاته ضرورة هذا الفقه، لكون الواقع السياسي هو المخاطب بعملية

(١) مجلة المنار ، مج ٣، ج ١، ص ٥٠-٥٣.

(٢) المرجع السابق، مج ١٨، ج ١، ص ٨.

التجديد، والكاشف لما ينبغي التجديد فيه، ولما لا ينبغي الحفاظ عليه من ثوابت هي في تعبيره بمثابة مشخصاته القومية، والمحدد لما يحتاجه فيما ينبغي التجديد فيه، والمكمل للدائرتين الآخريين للفقه في العملية الحضارية لتفعيل الشرع على الواقع ذاته.

ولقد فهم محمد رشيد رضا الفقه فهماً واسعاً متجاوزاً إياه إلى "الفهم الدقيق للحقائق الذي يكون به العالم حكيماً"[1]، ولا يطلق هذا الوصف -حكيماً- على العالم إلا إذا كان عالماً بالشيء على حقيقته، وبما فيه من الفائدة، والمنفعة، الباعثة على العمل، ذلك أن الحكمة "هي بمثابة الفلسفة العملية كعلم النفس، والأخلاق، وأسرار الخلق"[2].

ولذلك كان حرص رشيد رضا على حجة هذا الفقه شرعاً ممثلاً نواح عدة أهمها:

١. إن الشارع الحكيم لم يسلك في بيان الأحكام الشرعية مسلك الفلاسفة وعلماء النظر من وضع الحدود الجامعة المانعة لمسائل علومهم، وإنما يبين الأحكام العملية بالعمل، أما ما بينه بالقول فقد وكله إلى أفهام المخاطبين، وعرفهم[3]، أي ما تعارفوا عليه في واقعهم، بل إن الإسلام جعل هذا الواقع مدخلاً مهماً كي يستنبط له علماء الأمة ما سمي بفقه حالات الضرورة، ورتب بعض الأحكام الشرعية على هذه الحالات، "وجعل ما حرم لذاته لا يباح شرعاً إلا للضرورة، إن كان مما يضطر إليه، وما حرم لسد الذريعة للحاجة والمصلحة"[4].

٢. إن الله سبحانه قد أرسل الرسل وأنزل الكتاب لهداية الناس وإصلاح شأنهم في معاشهم، وإعدادهم للسعادة في معادهم، وقد مضت سنته في البشر كما هو

---

(١) مجلة المنار، مج ٣٢، ج٩، ص ٦٤٧، وانظر تعريفاً آخر للفقه مفاده؛ "أن يعرف الوجه الذي تحصل به فائدة الشيء للعامل به"، مج ١، ج ١٥، ص ٥٧١.

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) رضا، محمد رشيد، الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية، القاهرة، دار المنار، ١٣٦٧، ص ٥١.

(٤) رضا، محمد رشيد، يسر الإسلام، مرجع سابق، ص ٦١.

كائن، حتى إذا ما اتقت عقولهم بتقلب الزمان وتغيره، كانت الرسالة الخاتمة مع الرسول ﷺ منهجاً للارتقاء والتجدد باتباع الهدى في القرآن والسنة، بعيداً عن التقليد وانتهاج الهوى[1].

٣. إن شرعه سبحانه لم يرد الناس أن يخوضوا في مجادلات أو تساؤلات -أياً كان نمطها، وأياً كانت طبيعتها- ليست مما يفرض واقعهم، أو أن يطلبوا إجابات على ما لم يتمخض عن هذا الواقع، وإنما أرادهم -وهو أعلم سبحانه بما أراد- عدم التكلف في حياتهم، أو التنطع في تحديد دينهم ودنياهم، أن يسألوا عن دواء ما بهم عملاً، وواقعاً من دواء، بعد أن يكونوا قد وقفوا على حقيقة الداء وبلائه في الأمة. ويؤكد رشيد رضا أن الأصل الإسلامي في ذلك ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾ (المائدة: ١٠١)[2]، حتى لا يكون الخوض الفاسد مقدمة لتكاليف شرعية من دونهما المشقة والحرج، وتكليف ما لا طاقة تحديدية في الأمة عليه.

٤. إن الله تعالى جعل الواقع ميداناً رحباً -في تاريخه وحاضره ومستقبله- لإعمال سننه فيه، والبشر في هذا الواقع بأيديهم أن يأخذوا بأسباب الرقي، أو بأسباب التدني، ليكون الاختيار في النهاية كسب أيديهم وصناعتهم كما سبق.

هذه الأوجه المتعددة لحجية فقه الواقع شرعاً حينما أعملها رشيد رضا وهو يقرأ واقعه وواقع المسلمين حوله، وضعت يديه على مكامن الخلل السياسي فيه، وبات في نظره مما يأتي في سلم أولويات التجديد السياسي.

ثالثاً: عدّ رشيد رضا الاجتهاد عماد فقه التأصيل الشرعي لقضايا الواقع السياسي المراد تجديده. إنه بهذا الكل يكمل الحلقتين السابقتين، وخاصة الثانية في توكيد الواقعية

(١) رضا، محمد رشيد، يسر الإسلام، مرجع سابق، ص ٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢ وما بعدها.

في التشريع السياسي الإسلامي، وقد صار الاجتهاد حصيلة تربية العقل المسلم وتعليمه من جهة، وأداة الخطاب مع الواقع ونتاج التفاعل معه من جهة أخرى.

ولذلك رأى رشيد رضا الاجتهاد مرادفاً للنظر في "الأدلة الشرعية التي هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، لمعرفة الفروع التي لم تثبت بالأدلة القطعية المتواترة"[١]، ونظراً للدور الحضاري والتجديدي للاجتهاد بالنسبة إلى حياة الأمة، فقد عدّه رشيد رضا فرضاً من فروض الكفاية في كل عصر، وواجب على أهل كل زمان أن يقوم به بعضهم، وأنه متى قصر فيه أهل عصر بحيث خلا عن مجتهد أثموا كلهم[٢].

أما العمدة في شروطه عنده فهو فهم الكتاب والسنن، ومعرفة مقاصد الشرع، والوقوف على أحوال الناس وعاداتهم -فقه الواقع-؛ لأن أحكام الشريعة في معاشهم ومعادهم، أتت على قاعدة درء المفاسد وجلب المصالح[٣]، في حين أن الأصل في شريعة الاجتهاد والرأي للحكام، وهذا نابع من حديث الرسول ﷺ حديث "إذا حكم الحاكم فاجتهد، ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد"، وأن الرسول ﷺ كان يعطي أمراء الجيوش والسرايا، وبعض رسله الذين يبتعثهم، حق الحكم بما يرون فيه المصلحة[٤].

ولم ينسى رشيد رضا أن يذكر بأن الاجتهاد يستلزم لتفعيله في الواقع المعيش فعاليات كثيرة؛ **إحداها** ضرورة الدعوة إلى تأليف جمعية من علماء المذاهب المتبعة كلها، تضع للأمة كتباً في العبادات والمعاملات، وتؤخذ من نصوص الكتاب والسنة، ومن اجتهاد المجتهدين، يراعى فيها اليسر ورفع الحرج، وغير ذلك من قواعد كلية[٥]،

---

(١) رضا، محمد رشيد، الوحدة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٢-١٠٣.

(٣) رضا، محمد رشيد، يسر الإسلام، ص ١٢٢.

(٤) مجلة المنار، مج ٣٩، ج ٩، ص ٦٦٥.

(٥) رضا، محمد رشيد، الوحدة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤٨.

وقد سبق القول إنه كان أميل إلى تشجيع التأليف في مجالات ثلاثة، وهو هنا ينقل التصور إلى حيّز الإمكان والتطبيق، **والفعالية الثانية** أن تقوم بالاجتهاد في القضاء والمعاملات —وهو الاجتهاد الحقيقي الذي يعجز عنه أكثر الناس في رأيه- طائفة تتفرغ للقضاء والفتوى والتعليم على أن يلزم الإمام برأس السلطة السياسية، الناس العمل باجتهادهم، مع مراجعة هذا الاجتهاد، خاصة إذا ثبت الخطأ فيه. **والفعالية الثالثة** التحرك نحو التراث الاجتهادي السلفي منذ الراشدين وحتى علماء الصحابة والتابعيين وتابعيهم، شريطة أن تتعهد الحكومات الإسلامية بحفظ هذا التراث، والعمل به فيما لم يوجد فيه نص قطعي من الشارع، أو إجماع الصدر الأول، ولم يعارض المصلحة، ودون ادعاء أن هذا التراث دين يوجب على الأمة اتباعه[1]، لأن شارع الدين هو سبحانه.

رابعاً: تغيير الواقع المعيشي، فرشيد رضا لم يكن يتوقف بالمقومات الثلاثة السابقة -تربية الأمة وتعليمه، وفقه الواقع، والاجتهاد- عند حد الدلالات وبيان الأهمية، وما شاكل ذلك من تفصيلات مجردة، وتأصيلات نظرية؛ ذلك أن ما كان يصبو إليه أن تتحول هذه المقومات إلى طاقة تغيير لمواقع أمته، وحركة مستمرة نحو مقاصد تجديدها.

ويبدو أن ما أحدثه الرسول ﷺ من تغيير -عدَّ ثورة أو انقلاباً كبيراً في العرب- كان حاضراً في وعي رشيد رضا، فهي ثورة حررت العقل البشري من استبداد الملوك والرؤساء القاهرين، وحررته من رقّ الذين انتحلوا صفة الربوبية والنيابة عنها في التحكم في الناس واستذلالهم، ليكون كل إنسان حُراً في نفسه، وعبداً خالصاً لخالقه، ويوجه قواه العقلية والبدنية إلى تكميل نفسه وجنسه، الأمر الذي ترتب عليه في

(١) مجلة المنار، مج ٣٢، ج ٧، ص ٤٨٤-٤٨٥.

النهاية انجذاب الناس إلى الإسلام والدخول فيه، وتغيير ما كان بأنفسهم من جهل وجاهلية وفساد، وقيادتهم إلى ركب الإصلاح في العالم كله[1].

وإذا كان الأمر كذلك فإن رشيد رضا يرفض الموقف المتخاذل من المستضعفين والمظلومين في أمته، الذين لا ينتفعون بالقوى المادية والقوى المعنوية التي هي بحوزتهم، فيظلمون أنفسهم قبل أن يظلمهم الظالمون، وهذه النظرة إلى الطبيعة التغييرية في الإسلام التي لا ينفع معها عذر الاستضعاف والضعة، فضلاً عما كان يحدو رشيد رضا من أمل في أن ينطوي التجديد إلى تغيير شامل في أمته لم يشأ أن تكون محصلته النهائية مجرد تغيير يخبط في عشواء بلا بينة أو ضوابط، وإنما أراده تغييراً له طبيعته التجديدية.

خامساً: السلطة السياسية الشرعية، تعد ضرورة حضارية عقلية وشرعية، لقيادة الأمة في الحفاظ على ثوابتها بالتجديد الذي يستوعب -فهماً واجتهاداً- هذه الثوابت، ويوازن بين التمسك بها وبين الاستجابة لمكملاتها التي يفرضها الواقع بأشكالها كافة، الفكرية والحركية والنظامية، فهذه السلطة ضرورة عند رشيد رضا، لأنه لا بد لأحكام الشرع من رئيس قيم لئلا تكون الأمور فوضى، وقد كان هذا الرئيس بعد قيادة النبوة خليفة، ثم صار من بعده أمير المؤمنين، ثم تتالت الألقاب، لأداء ما يفرض الإسلام من حماية الدين وأهله وتنفيذ شريعته، بسلطة مدنية شورية لا مطلقة، ولا استبدادية[2]. من هنا لم يكن غريباً أن يبالغ رشيد رضا في اعتبار أن الطريق الوحيد لإنهاض الأمة من ضعفها وإقالة عثرتها، وإقامتها في مصاف الأمم القوية إنما هو أن تسلم أزمة أمورها الكلية إلى رجال من ساستها يقيمون فيها القسط[3]. ومع أنه أحياناً كان لا يعول كثيراً على الحكام في أحداث التغيير، خاصة المستبدين منهم، فلماذا هذا التوكيد على ضرورة الحكام وضرورة قيادتهم للتغيير؟

---

(١) رضا، محمد رشيد، يسر الإسلام، مرجع سابق، ص ١١.

(٢) المرجع السابق، مج ٥، ج ١٨، ص ٨٥٠.

(٣) المرجع السابق، مج ١، ج ٢، ص ٤٣.

الذي لا شك فيه أنه لم ينطلق في هذه الضرورة من فراغ وإنما بناها على وظائف أناطها بالحكام، أو بالسلطة السياسية ومن ذلك:

١. الوظيفة العقدية: التي بموجبها صارت للحكام المسلمين سلطتان، سلطة القوة الحسية على الأجسام، وسلطة القوة المعنوية على الأرواح، والأصل في استقرار هاتين السلطتين وبقائهما أن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا حكم إلا لله، ومن استحل الحكم بما يخالف القواعد الشرعية -على ما في الضابط الأول من ضوابط التجديد- المنصوصة، كان مارقاً من الإسلام[١]، ولذلك كانت بيعته على الطاعة مشروطة بطاعته لله، وقد كلف أهل الحل والعقد بأن يكونوا على القائمين بهذه البيعة على هذا الشرط، رضاً واختياراً كنواب للأمة لا تجوز البيعة ولا تكون صحيحة إلا إذا كانوا هم الذين يسندون السلطة لمن اختاره المسلمون.

٢. الوظيفة الاستخفافية: الإعمارية، وذلك برفع لواء العدل والمساواة، "ويغلون أيدي المتسلطين عن التعدي، ويعممون في الأمة الأمن، وينشؤون المعامل والمصانع، ويسهلون الطرقات، ويقربون الأبعاد.. ويوسعون دائرة الاكتساب بإنشاء الشركات المالية، وينشرون المعارف الصحيحة التي لا توجد إلا في لغاتهم[٢]، ورشيد رضا يرى أن السلطة بقيامها بهذه الوظيفة العمرانية، وجدّها فيها، وقيادة الأمة "بها أربعين سنةً على أساسها، سيؤول في النهاية إلى بعث الأمة حتى تنشأ خلقاً جديداً" كما ذكر في المنار[٣].

٣. إقامة العدل: فعدل الحكام إنما يكون وسيلة للسعادة؛ لأنه يساعد الأمة على الترقي بما يدفع عنها العوارض التي تعيقها عن الترقي، ولأن وظيفة الحكام بالعدل في الهيئة الاجتماعية كوظيفة الأطباء والحكام بالنسبة إلى الأشخاص، وتمام السعادة يكون

---

(١) مجلة المنار، مج ٩، ج ١، ص ١٢٦.

(٢) المرجع السابق، مج ١، ج ٢، ص ٤٣.

(٣) المرجع السابق.

بصلاح الفريقين جميعاً[1]، من هنا لم يكن غريباً أن يجعل به الظلم قرين الاستبداد في تبديد التجديد كما سيرد في معوقاته.

٤. رفع الحرج: "فكل حاكم يلي عملاً من أمور المسلمين فيسلبهم الأمن ويأخذ عليهم الطريق في أعمالهم المفيدة، ويعزل العاملين منهم عن النهوض لما توخوه من الإصلاح، ويوصد دون مشروعاتهم النافعة أبواب النجاح ويتقاعد عن حماية حوزتهم، ويتغاضى عن مصالحهم العامة.. كان مذموماً مذؤماً على لسان العقل والشرع والناس أجمعين"[2]، وإذا كان الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، فإنه ليس أي سلطان عند رشد رضا، وإنما السلطان الذي لا يقود الرعية بالعنت والحرج إلى الإقتار؛ لأنه إذا عثر الرئيس الفاضل عثرت معه الأمة ووهت[3].

المبحث الخامس: ضوابط التجديد السياسي في فكر محمد رضا:

إن التجديد السياسي لا يأتي اعتباطاً، ولا يتحرك دون موجه أو مرشد، ولا ينفك يسير في أي اتجاه، ولا تتخبط به الأمة في كل وجهة، وإنما له علامات ينتهي عندها، ومعالم يجب أن لا يتم تجاوز المحتوى المعرفي الإسلامي فيها. وهذا يعني أن هذا التجديد كما أن له تعريفه وخصائصه ومقوماته فإن له أيضا ما يضبطه في هذه المناحي كلها، حتى يأتي تعبيراً صادقاً عن المضمون الإصلاحي والقيمي الكامن في مفهوم السياسة الذي حدد صفة التجديد ذاته ومجاله، وحتى يأتي أيضاً ترجمة حقيقية للتكامل مع الوجوه الأخرى للتجديد رغم احتفاظه بقدر من التميز والاختلاف معها.

والواقع أنّ رشيد رضا لم يقصد من وراء هذه الضوابط -على تنوع الاجتهاد فيها مضموناً وحصراً- تقييد فكر التجديد أو حركته، أو تضييق الآفاق أمامهما بقدر ما

(١) مجلة المنار، مج ٢، ج ١، ص ٨٧-٨٨.

(٢) المرجع السابق، مج ٢، ج ٢، ص ١٣٥.

(٣) المرجع السابق، مج ١، ج ٢٢، ص ٤٠٥، مج ٥، ج ١٦، ص ٨٤٥.

أراد -وهو ما يتضح في مصادره- أن يوجد لهما إرشادات ونهايات واضحة تتحقق في إطارها رسالة التجديد الإصلاحية. والأمر هنا يقتضي -قبل تناول هذه الضوابط- الإشارة إلى ثلاث ملاحظات؛ **أولاها** أن حصر هذه الضوابط في خمسة، وهذا اجتهاد الباحث فرضه النظر في مصادر رشيد رضا الفكرية، من خلال مفهوم التجديد السياسي، **والثانية** أنه من الصعب الفصل بين ضوابط التجديد عامة وبين ضوابط التحديد السياسي خاصة، في فكره ذي الطابع الشامل والعام في تناوله للمفاهيم، **والثالثة** أن كل ضابط من ضوابط التجديد السياسي لا يعدو أن يكون مجموعة من الضوابط الفرعية التي تشد بعضها بعضاً دون انفصام أو تناقص. وهذه الضوابط هي:

الضابط الأول: حاكمية التشريع الإسلامي، فالتجديد السياسي وقد صار الدين مرشداً له -على ما سبق- ومحل الاجتهاد لتغيير الواقع السياسي، يجب أن لا يخرج على أصول هذا التشريع وأحكامه وقواعده، سواء تلك المنصوص عليها في القرآن والسنة، أم التي انعقد عليها إجماع المسلمين، أم تلك المستنبطة -اجتهاداً- من لَدُن علماء الأمة، ولكن لماذا هذا التشديد على حاكمية التشريع بالمعنى السالف؟ والإجابة عند رشيد رضا لها وجوه كثيرة، ومنها:

١- إن الأمة الإسلامية ما بلغت ما كانت عليه من السؤدد والترقي وما أشرفت على العالم بالأمر والنهي من شواهق العزة والسلطان وبالعدل والإحسان من سماء العلم والعرفان إلا بأحكام دينها، من حيث إنه جمع بين سلطتي الدين والسياسة، في رئيس واحد مقيد بالشريعة العادلة التي يدين لها هو ومرئوسوه سراً وجهراً، ويرون اتباعها هو الحق، وأن الإعراض عنها هو الكفر الصريح[1]، الذي يُخرج من الملة.

٢- إن الشريعة الإسلامية وقد وضعت أسساً للتجديد وأرستها من الأحكام والشرائع الروحية والزمنية، جعلت الناس سواسية لا فرق بين رئيس ومرؤوس إلا

(١) مجلة المنار، مج ٢، ج ٨، ص ٣٨٧.

بما يمتاز به المرؤوسون بعضهم على بعض بما لا تقوم الرياسة إلا به، كوجوب الطاعة للسلطان، ولا طاعة لأحد على أحد فيما وراء الشريعة، وهو ما لم تفعله شريعة سماوية من قبل، أو قانوني بشري[1].

٣- إن الأساس الروحي الذي يقوم عليه الوجود السياسي -حاكماً ومحكوماً، وهما اللذان يقع عليهما عبء التجديد السياسي- هو توحيد الله تعالى وإسلام الوجهة إليه وحده بما شرع من عقائد وعبادات ومعاملات، وهذا يعني أنه لا يلتمس شيء إلا من الله تعالى؛ لأنه سبحانه الذي شرع السنن العامة وربط من خلالها الأسباب بالمسببات. فإنْ جهل السبب، أو تعذر إدراكه، يتم التوجه إلى الله -دون غيره- ليسهّل الحَزَن، ويذلل الصعب، ويهدي إلى هذا السبب[2]، مع اليقين في أنه قادر على ذلك بقدرته على أن يكون فوق السنن، وأسبابها.

٤- إن كما أن الشريعة بأحكامها أرست عشرة وجوه، هي كل ما تحتاجه عملية التجديد السياسي إن أرادت لها هوية إسلامية[3]، فهي شريعة أثبتت نبوة من جاء بها بالبرهان العقلي والعلمي، وجمعت بين القطعي من الأحكام وبين الممكن الاجتهاد فيه لصالح البشر والعدل بينهم، وهي شريعة متوترة الصحة، وحررت البشر من سلطة رؤساء الدين وأعتقتهم من رق الملوك المستبدين، وساوت بين المسلم وبين الكافر إذا تحاكما إليها، وتشكل الزكاة رافد التنمية الأهم فيها، وجمعت بين مصالح الجسم وبين مصالح الروح.

لكل ذلك فإن التقيد بأحكام الشرع في رأي رشيد رضا حتى يصبح حقيقة يفترض الآتي :

---

(١) مجلة المنار، مج٥، ج ١٦،ص ٨٤٥.

(٢) المرجع السابق، مج ٩، ج ٥، ص ٣٦٠.

(٣) المرجع السابق، مج ١٩، ج ٢، ص ١٠١-١٠٥.

- مطالبة السلطة السياسية بحفظ الدين والعمل بالشرع دون ما يخالفه من القوانين، وعدم اتباعها في التصدي على حدوده وإبطال شعائره، وإلزامها بذلك في تربية الأبناء -بنين وبنات- حتى يكون للأمة رأي عام تقدر به الأمة على إلزام دولتها بدينها وشريعتها[1].

- توجه كل من يهمه ارتقاء المسلمين -حاكماً ومحكوما- إلى دعوتهم في مناحي حياتهم كافة، ومن خلال أحكام الشرع إلى العلم والعمل والقيام بمصالح المعاش -على رتبها المختلفة- مع مراعاة سنن الكون[2]، فيما يقيم هذه المصالح، وصيانتها من التحول إلى رتب المفاسد.

- الاعتماد على الوحي -قرآناً وسنة- في الجملة والتفصيل، والكليات، والجزئيات في أمور الاعتقاد والعبادة، لأنها لا تختلف باختلاف الزمان والمكان وأحوال الأمم، والاعتماد عليه استنباطاً في المعاملات الدنيوية التي تختلف باختلاف الزمان والمكان، والأحوال[3]، وتتجدد وتطرأ بالتغير في كل منها.

- ردّ التنازع في الأمور الشرعية إلى الله ورسوله بتحكيم الكتاب والسنة الصحيحة فيه، ولا يجوز التمادي في التفرقة والاختلاف بحال، وردّ ما كان من المصالح الدنيوية والأمور السياسية إلى أولي الأمر شورى بينهم[4]، واستنباطاً على هدى قواعد الإسلام الكلية وأصوله العامة.

- رفض أي سلطان لولي أمر المسلمين على أحد من المسلمين في الدين المحض بزيادة على مدلول النصوص، ولا نقصان منه، ولا يتجاوز له إن كان غير منسوخ، ومن

---

(١) مجلة المنار، مج ٢، ج ١١، ص ٣٨٦.

(٢) المرجع السابق، مج ٢، ج ١١، ص ٣٨٨.

(٣) المرجع السابق، مج ٥، ج ١٨، ص ٨٤٩.

(٤) المرجع السابق، مج ٩٠، ج ١، ص ١٨.

دعى ذلك لنفسه، أو دعا له فقد جعل نفسه، أو جعل مدعيه شـــريكاً لله تعـــالى، واتخذه رباً من دونه[1]، ومن ثم سقطت شرعيته الإسلامية.

- توثيق الرابطة الدينية، وإحكام عقدة العقائد الإسلامية، والجمع بين مجاراة الأمـــم الأخرى في تقدمها وتطورها في الدنيا وبين حفظ ما فيه الحياة الآخرة، من العقائد الصحيحة والأخلاق الفاضلة والأعمال النافعة[2]، أي الجمع بين ثوابـــت الـــشرع وبين متغيرات الواقع في الحفاظ على الخصوصية الحضارية للأمة.

الضابط الثاني: مراعاة مصالح الأمة ودرء مفاسدها، وهنا يبدو تأثير علم أصـــول الفقه في فكر رشيد رضا، الذي جعل من بعض القواعد العامة في الشرع -خاصة فيما لا قاطع فيه- منطلقاً لتحقيق مصالح المسلمين أو لدرء المفاسد عنـــهم، أو بينـــهم، حسب ما يقتضي فقه واقعهم، وذلك أحوج ما يكون في أمور الـــسياسة القائمـــة في معناها ومبناها وغاياتها على تحري المصالح وإدراكها، ودرء المفاســـد وتجاوزهـــا، في عملية القوامة على أمر المسلمين لحراسة الدين، بل هو أحوج في التجديد السياسي.

وتركيز رشيد رضا على الالتزام بمصالح الأمة في أي عملية تجديد سياســـي زكّتـــه أسباب كثيرة منها:

١. كون الدين نفسه مصلحة عامة، ولكنها المصلحة القائمة على قانون عادل، ومن يتولى حراسته بعد الخلافة الراشدة من ولاة المسلمين وحكامهم، يصبح منوطاً به أن يعمل هذه المصلحة بقانونها العادل، منفذاً من جهته، وواقفاً عند حدود هـــذا القانون[3]، وإن اختلف مضمون هذه المـــصلحة بـــاختلاف الزمـــان والمكـــان والأحوال، من جهة ثانية.

---

(١) رشيد رضا، يسر الإسلام، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٢) مجلة المنار، مج ٦، ج ١، ص ٢.

(٣) المرجع السابق، مج ١، ج ١٥، ص ٧٦٤.

٢. توجيه الله سبحانه الدين كمصلحة عامة إلى ما يحقق صالح الناس وإصلاحهم، وليس إلى ما يحقق إعناتهم، والخروج بهم عن طريق بشريتهم[١]، غير أن معرفة المنافع والمصالح بأسبابها، والبعد عن الإعنات والحرج يحصلان بالنظر والتأمل، والاختبار، والتعقل وبناء اللاحق على عمل السابق[٢]، وليس بالتقليد الأعمى، ومنع الاجتهاد.

٣. شمول إصلاح الإسلام وتعدد وجهاته، فهو يصلح العقول بالعقائد اليقينية الصادقة البرهان، ويصلح النفوس بالأخلاق الطيبة، ويصلح شؤون البشر الاجتماعية – سياسية وغير سياسية– بإقامة العدل، والسير على سنن الكون، ولذلك جعل الإسلام البرهان العقلي أساس العقائد، وأقام بناء الآداب والأحكام العامة على قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد[٣]، كقاعدة كلية عامة.

٤. جعل بعض علماء الأصول القول في المصلحة المرسلة من مسالك العلة للقياس، فأدخلوها فيما سموه بالمناسب، أو المعنى المناسب، وعدّها بعضهم من أنواع الاستدلال لا من أصول الأحكام، وقد ذكر رشيد رضا أقوال العلماء في ضرورة تعلق الأحكام بالمصالح المرسلة، بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول، باعتبارها تقع في المناسب فيما لا يشهد له أصل معين بالاعتبار، بل يؤخذ من مقاصد الشرع العامة، فيعد من وسائلها[٤].

الضابط الثالث: الالتزام بالسنة الإلهية الحاكمة للاجتماع الإنساني والمنظمة لحركته في الوجود والكون، باعتبارها رافد القواعد العامة الثابتة التي لا يمكن الخروج عليها

(١) مجلة المنار، مج ٣، ج ٢، ص ١٤٩.

(٢) المرجع السابق، مج ١، ج ١٢، ص ٧٦٤.

(٣) المرجع السابق، مج ٩، ج ١، ص ٧.

(٤) رشيد رضا، يسر الإسلام، مرجع سابق، ص ٧١-٧٢.

حال السعي إلى تطوير الحياة وتغييرها، ومن ثم إلى تجديدها، وحال السعي كذلك إلى تعطيلها وتثبيتها، ومن ثم إلى تجميدها.

والحديث عن السنن في فكر رشيد رضا حديث ممتد وواسع، بل يمكن القول -ودون مبالغة- إنه لا يكاد يخلو مجلد من مجلدات مجلة المنار من تعرض لها بشكل أو بآخر. ولعل الأهمية التي أولاها رشيد رضا للسنة من بين الأسباب التي زكت دعوته إلى تأصيل علم مستقل بها، سماه علم السنن الإلهية، أو علم الاجتماع، أو علم السياسة الدينية، والواقع أنه تبنى في ذلك دعوة سبق بها الإمام الغزالي إلى جعل هذا العلم المقترح أفضل العلوم بالله تعالى وبسننه في خلقه[1]، وإن كان رشيد رضا يضيف إلى ما نقله عن الغزالي، أن هذا العلم ينير كذلك البصائر ويصلح السرائر؛ لأنه في حقيقته علم مختص بالإنسان الذي هو أشرف الموجودات في هذا العالم، من حيث شرح أسباب أمراض الأمم وهلاكها، وأسباب عافيتها وظهورها، والاعتبار بذلك، كما ورد في قوله تعالى: ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ (آل عمرآن: ١٣٧)، والذي يتبين منه أن أمر البشر في اجتماعهم، وما يعرض فيه من مصارعة الحق للباطل، وما يشيع ذلك من الحرب والنزال، والملك والسيادة، وغير ذلك قد جرى على سَنَن[2] قويمة، وقواعد ثابتة اقتضاها النظام العام[3].

وقد دعا رشيد رضا إلى تكوين جماعة من الأمة لتنهض بتقنين علم السَّنَن، كما فعل المسلمون في غير هذا العلم من العلوم والفنون الأخرى[4]، ورفض الاحتجاج بأن الصحابة لم يدونوا هذا العلم على أساس أنهم لم يدونوا غير هذا من العلوم الشرعية،

(١) رشيد رضا، يسر الإسلام، مرجع سابق، مج ١، ج ٣، ص ٦٠٩.

(٢) جمع سنة، وهي الطريقة المعبدة، والسيرة المتبعة، والمثال المتبع.

(٣) مجلة المنار، مج ١١، ج ٦، ص ٤٠٤.

(٤) المرجع السابق، مج ١١، ج ٦، ص ٤٠٣.

التي وضعت لها الأصول والقواعد من بعدهم، كما أن الصحابة وإن لم يدونوا السنن في علم خاص، كانوا يعملون بها، وبالمراد منها[1]، وضرب لذلك الأمثلة من تاريخهم.

أما عن أسباب إدراج السنن في جملة ضوابط التجديد السياسي فيدخل فيها ما يلي:

١- شهادة السنن على أن مشيئة الله سبحانه في خلقه إنما تنفذ على سنن حكيمة وطرائق قديمة، يؤدي بعضها إلى الخير والسعادة، ويؤدي بعضها الآخر إلى الهلاك والشقاء، وأن من اتبع تلك السنن لا بد أن ينتهي إلى نهاياتها مؤمناً كان أم كافراً، فالسنن لا تحابي أحداً، في ذلك، كما قال الإمام علي ابن أبي طالب "انتصروا باجتماعهم على باطلهم، وخذلتم بتفرقتكم على حقكم"[2]، ولو كانت السنن تحابي المسلم لإسلامه لكان النصر حليف المسلمين في غزوة أحد من جولاتها الأولى وهو ما لم يحدث.

٢- أن أي تجديد لا ينبغي أن يجعل من مقتضاه تغيير سنن الله في خلقه، بقدر ما يجب على القائمين به أن يأتوا على مقتضى هذه السنن، ذلك أن سنن الله لا تتحول ولا تتبدل، كما نطق الكتاب العزيز ودلّت التجربة؛ لأن واضعها هو الله سبحانه، وهي تنيط الغلبة ودوام السيادة بالعدل والعلم بالسنة والإصلاح في الأرض، والمنعة والتقوى والاستعداد للحماية بالقوة، وتنيط الهزيمة وزوال السيادة بعكس ذلك[3].

٣- ولأن التغيير الإصلاحي، جوهر التجديد وأساسه، محكوم بسنة عامة مقتضاها ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الرعد: ١١)، فهنا يلفت رشيد رضا النظر إلى ضرورة الاعتبار بالتاريخ الإسلامي، لأنه يؤكد حقيقة هذا النص الإلهي ويصدقه، حين يخبرنا أن المسلمين غيّروا ما كان بأنفسهم في أول

(١) مجلة المنار، مج ١١، ج ٦، ص ٤٠٣-٤٠٤.
(٢) المرجع السابق، مج ١١، ج ٦، ص ٤٠٦.
(٣) المرجع السابق، مج ٩، ج ١، ص ٥.

نشأتهم بالتدريج فغيّر الله ما كان بهم من عزة العلم والقوة وسيادة العدل والفضيلة، وشورى الحكم، ومن ثم فإنهم إن أرادوا العودة إلى ما كانوا عليه فما عليهم إلا الرجوع إلى شروطه وفي المقدمة منها اقتلاع جراثيم التقليد، واجتثاث شجرة التعصب للمذاهب[1].

٤- ولأن السنن فيها الخبر اليقين، والحقيقة الجلية من حيث تخبرنا أن الأمر في التجديد كفكر وحركة ونظام ليس بالأماني أو الأحلام أو الآمال، أو مجرد الطموح فيه، ولا بمجرد الانتساب إلى الإسلام، وإنما هو بالأخلاق والأعمال والعدل والاعتدال الذي يبلغ بالإيمان درجات الكمال. وليست الخلافة في الأرض إلا بالإصلاح، والمؤمن المصلح يرجح المصلح الكافر ويفوقه بإيمانه[2]، وكذلك كان النصر حليف المسلمين لّما التزموا سنن النصر، وتجاوزوا سنن الهزيمة -ثباتاً وجهاداً- في غزوة أحد بعد جولاتها الأولى.

٥- ويبقى أيضاً أن السنن تقتضي التداول، الذي بموجبه يصير لكل أمة أجلها في الحياة الدنيا، كما يحق لها إن دالت دولتها، وأصابها قرح الانكسار، أن تعاود الجد والاجتهاد من جديد، والأمة الإسلامية ليست بدعاً في ذلك، وقد بشرها سبحانه بأنه ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأَعْلوْن إن كنتم مؤمنين﴾ (آل عمران: ١٣٩)، ولذلك لم يفقد رشيد رضا الأمل في هذه الأمة المختارة، بل رأى فيها بقايا خير إلى يوم القيامة، وأن ما أصابها لا يعدو أن يكون عارضاً له نهاية، والأمر في ذلك عنده منوط بأن يقوم العلماء الأتقياء بأداء واجب النصح لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم بإحياء القرآن في الأمة، وتذكيرها بحقيقة الشريعة، وبعهد الله الذي لا يخلف، في علو الحق، وعندها ستنجز أعمالاً تنار فيها الأفكار[3].

---

(١) مجلة المنار، مج ٨، ج ١، ص ٣.

(٢) المرجع السابق، مج ١٨، ج ١، ص ٦.

(٣) المرجع السابق، مج ٢٩، ج ٤، ص ٢٦٦.

الضابط الرابع: الالتزام بالقيم العليا -خاصة السياسية- التي تستعلي بالإنسان ويستعلي بها، وهو وسيلة التجديد السياسي، والمخاطب بمقاصده. إنها جملة الفضائل والمكارم، والأخلاق، والمحامد، والمثل، والمصالح، والطيبات، وغير ذلك من ألفاظ عامة استعملها رشيد رضا بشكل أو بآخر كمترادفات لمفهوم القيم، أو كشواهد على ثمارها. كما أنها كذلك الرقي، والتقدم، والنهوض، والعلو، والحرية، والمساواة، والاستقلال، والتوحيد، وغير ذلك من ألفاظ استعملها أيضاً كمحتويات لهذه القيم ومفردات.

والذي لا شك فيه أن رشيد رضا بحديثه عن القيم في عمومياتها وتفصيلاتها، كضابط للتجديد ومقصد كان أمراً متوقعاً، خاصة وأن التجديد في ذاته قيمة عامة كما أن الإصلاح الذي يعانق التجديد هو الآخر قيمة عامة، ويبدو أن ذلك أتاح له فرصة أن يفرّع -حفاظاً عليهما- مجموعة من القيم التي تصب في التجديد، وتصب في الإصلاح، بل وأن يولد في الوقت ذاته من كليهما ما يفعل هذه القيم ويحافظ عليها أيضاً وقد أدخل رشيد رضا في جملة هذه القيم:

١. العدل، فهو قوام الاجتماع الإنساني وبه حياة الأمم[١]، وكل قوة لا تخضع للعدل تؤول إلى الزوال. وإذا كانت القوة بالرجال، والرجال بالمال، فإن المال لا ينمو إلا في بلاد يظلها العدل؛ لأن حجب العدل عنها يعني تكريس الجور الذي يحرق المال، ويجتاح ثمار المكاسب، ويمني بالشرور والمصائب[٢]، وهنا يبدو تأثر رشيد رضا بمقولة الغزالي "الدين بالجند، والجند بالمال، والمال بعمارة البلاد، وعمارة البلاد بالعدل بين العباد".

٢. والحرية باعتبارها ثمرة لتحرير البشر من العبودية إلا لله، ترتقي بهم إلى حيث يوجهون استعدادهم الفطري إلى العلوم والأعمال التي ترتقي بدورها بالأمة؛ لأن

(١) مجلة المنار، مج ٣،ج ١، ص ٧.

(٢) المرجع السابق، مج ١، ج ١، ص ١٦٥.

الإسلام هو دين الحرية الكاملة، وهو الذي خلص البشر من استرقاق الملوك والرؤساء في أمور دينهم ودنياهم، وسيطرتهم عليهم في تصرفاتهم البدنية وأفكارهم العقلية، وعباداتهم الاعتقادية[1].

٣. والمساواة التي تجعل البشر سواء في الحقوق والواجبات، وتمنع أن يكون لأحد منهم مزية على الآخر بسبب لونه، أو جنسه، أو لغته، أو غير ذلك، تفرض على الحاكم أن لا يراعي أحداً على حساب آخر[2]، والمساواة التي لا تقضي على التمآيزات الأخلاقية والعقلية والغرائزية في البشر، فذلك دلت استحالته في سنن الله تعالى في خلقه، كما أنه لو جعل الأفراد سواء من وجه لما كان الإنسان هو الإنسان، فضلاً عن تفاوت البشر في العقول والمواهب هو الذي مكنهم من القيام بالآثار والأعمال[3]، ومن ثم القيام بوظيفة العمران، بقطع النظر عن مجيئه وفق سنن الصلاح، أم وفق سنن الفساد.

٤. والتعصب الدافع إلى النصرة بالحق والحفاظ على الدين والأمة، والذي إذ وقف عند الاعتدال، و لم يدفع إلى جور في المعاملة، وانتهاك لحرمة المخالف، أو نقص لذمته، يصبح فضيلة من أجلّ الفضائل، وأوفرها نفعاً للإنسان، وأجزلها فائدة "بل يصير أقدس رابطة وأعلاها، فإذا استحكمت صعدت بذوي المكنة فيها إلى أوجه السيادة، وذروة المجد، خصوصاً إن كان البشر – خاضعين لسلطان الدين واشتدت سطوته على الأهواء الجنسية"[4]، أي العرقية.

---

(١) مجلة المنار، مج ١١، ج ١١، ص ٨٧١.

(٢) المرجع السابق، مج ١١، ج ١١، ص ٨٧٢.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق، مج ٣، ج ١، ص ٨.

٥. القوة التي لا تغلب الحق ولا تعتدي عليه أو تتعداه، ولكنها التي تكون بالحق، وللحق، ومن الحق[١]. والقوة بالحق لها ثلاثة مصادر: العلم والثروة والاستعداد الحربي[٢]، لأن الأمة إذا تركت أن تعد العدة لأعدائها بكل ما تستطيعه من قوة، كما أمر الله تعالى، وكما تقتضي طبيعة الاجتماع لا تأمن إرهاب عدو الله وعدوها.

٦. الإيثار الذي ينقل أفراد الأمة من أسر عمل كل فرد لنفسه إلى عمله لنفسه ولعشيرته، ثم إلى عمله لنفسه ولأمته، إلى أن ينتهي إلى العمل لنفسه ولبني جنسه والناس أجمعين[٣]، وهذا الإيثار هو الذي يحوّل حبّ الاجتماع والتعارف بين الناس إلى العمل والعمران والنفع ورفع المضار، وهو ما يحفظ نظام الأمم ويروج لبقائها[٤]، خاصة إذا استعلى في العمران وازع السلطان العادل.

٧. الحرص على السبق والمبارزة طلباً للعزة والعلو والشهود الحضاري على الأمم، خاصة وأن الإسلام الذي ينشد في المسلمين أن يكونوا أول ملة حربية في العالم، وأن يسبقوا جميع الملل في القوة، واختراع آلات الحرب، وإتقان العلوم العسكرية[٥]، يطلب منهم تهذيب سيرتهم في السبق والعلو، بما يبعد عنهم فاسد الأعمال، "لأن التهذيب روح للوجود الطبيعي والمدني والسياسي، وتنال به هذه الوجودات سعادة الحياة، وحياة السعادة"[٦]، ويلاحظ هنا كيف ربط الشيخ رضا التهذيب بالوجود السياسي.

---

(١) مجلة المنار، مج ١٩، ج ١١،ص ٢.

(٢) المرجع السابق، مج ٣، ج ٣، ص ١٢٢.

(٣) المرجع السابق، مج ٣، ج ٣، ص ٢٤٥.

(٤) المرجع السابق، مج ١، ج ١، ص ٢٤٩.

(٥) المرجع السابق، مج ٢، ج ١، ص ٧-٨.

(٦) المرجع السابق، مج ١، ج ١٤، ص ٢٤٦.

٨. الجهاد ذروة سنام الإسلام، حيث مجاهدة العدو الظاهر، ومجاهدة الشيطان، ومجاهدة النفس، وله أحكامه الشرعية التي لا يتسع المقام لتفصيل ما ذكره رشيد رضا فيها[١].

الضابط الخامس: توثيق عرى الأمة والحفاظ على تماسكها وتوحدها العقدي، بالحفاظ على تماسك عناصر رابطتها السياسية - في كل قطر من أقطارها - من الحكام، والعلماء وبقية المحكومين، وتوحدهم حتى تم التناغم والتكامل في أداء المسؤولية المناطة بكل منهم في عملية التجديد؛ إذ يصبح الحديث عن هذه العملية دعوى لا حقيقة لها فحسب، إذا كان كل طرف في طريق، واستحكمت بينهم القطيعة والعداء.

لأجل ذلك استصرخ رشيد رضا الأمة أن تتوحد وتتآلف وتنبذ الشقاق بعدة وسائل منها:

١- أنه كان ينادي بالتذكير بحقيقة الأمة الواحدة التي أرادها الله رباطاً للمسلمين، والتي لا يمكن أن تكون -معنى ومبنى- إلا بالاجتماع على الانتفاع، وبالاتحاد على نيل المراد[٢]؛ لأن "الاجتماع والتعاون قوة لا تغلب إلا بقوة مثلها قوة بها ترتقي أمم وتعتز، وبها يسود قوم على قوم، وبها يُنمي الثروة، وبها يتغير شكل الحكومة والدولة، وبها كان كل شيء ويكون كل شيء"[٣].

٢- دعوة الأمة إلى حقن الدماء والحفاظ على الأرواح والتمسك بروابطهم الدينية العقيدية "لا تغرنكم الوساوس، ولا تستهويكم الترهات، واعتصموا بحبال الرابطة الدينية التي هي أحكم رابطة اجتمع فيها التركي بالعربي، والفارس بالهندي، والمصري بالمغربي، وقامت لهم مقام الرابطة النسبية"[٤].

---

(١) تفسير المنار، مرجع سابق، ج١٠، ص٣٠٦ وما بعدها، مجلة المنار، مج٣٢، ج١٨، ص ٧٣٣ وما بعدها.

(٢) مجلة المنار، مج ١، ج ١٨، ص ٣٣٨.

(٣) المرجع السابق، مج ١٣، ج ٥، ص ٣٤٥.

(٤) المرجع السابق، مج ٣، ج ١، ص ٤.

٣- دعوة الأمة إلى الالتزام بأوامره تعالى في حفظ الذمم والحقوق والمنافع والمصالح فيما بينهم، وفيما بينهم وبين أرباب الأديان المختلفة؛ لأن مصالحهم لا تقوم إلا بمصالحهم، والعكس صحيح " وعليكم أن لا تجعلوا عصبية الدين وسيلة للعدوان، وذريعة لانتهاك الحقوق، فإن دينكم ينهاكم عنه بأشد العقاب"[١].

٤- حثّ الأمة على الاجتماع لإزالة موانع الاجتماع بالاجتماع، ثم للتعاون على ترقية شأن الاجتماع بالعلم والثروة وإعلاء شأن الأمة والدولة، بعيداً عن اجتماع مبهم أو خيال، وعن تعاون مطلق أو إجمالي[٢]، لا يراعي تباينات الزمان، المكان والأحوال.

٥- وأخيراً نادى الأمة بوجوب تحكيم الكتاب والسنة، فيما شجر من خلاف بين السلفية والأشاعرة، والماتريدية والشيعة والإباضية، فكلهم مسلمون، وكلهم أجدر بالدعوة إلى نبذ الشقاق[٣]، رغم أن بعض أهل المذاهب المتعصبين لم يكونوا يقبلون منه ذلك.

المبحث السادس: عقبات التجديد السياسي ومعوقاته في فكر محمد رشيد رضا:

التجديد عامة والتجديد السياسي خاصة لا يعدم ما سمّاه رشيد رضا بالغوائل، التي تبث مضادات للقيم ليس من ورائها إلا تداعي الأمة واستتباعها، وإشغالها عن واجباتها الحضارية، وتَغْرِيبها عن ذاتها وعقيدتها وأصولها وعصرها، إنها بعبارة أخرى معاول هدم في جدار وعيها الحضاري الدافع إلى التجديد، والملازم له في كل مناحي وجودها السياسي وغير السياسي.

---

(١) مجلة المنار، مج ٣، ج ١، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، مج ١٣، ج ٥، ص ٣٤٥.

(٣) المرجع السابق، مج ٨، ج ١، ص ٤-٥.

ورشيد رضا إذ يذكر هذه الغوائل لم يرد إشاعة روح القنوط واليأس من جدوى أية محاولة للتجديد، بقدر ما أراد أن يلفت النظر إلى أن هذه المحاولة ليست هينة، أو سهلة المنال، بل عليها أن تتحرك في اتجاهين معاً، بكل تكاليفهما، اتجاه بناء التجديد، واتجاه هدم ما قد ينخر فيه من غوائل، وما قد يقف عائقاً دون إكمال سيره. ولقد كان رشيد رضا في الطليعة -بصرف النظر عن الموقف مما قام به- ممن تحركوا في هذين الاتجاهين، ولعل من أهم هذه العقبات:

أولاً: عقبة العصبية الدينية والعصبية السياسية، اللتين تقطعان الأوامر والصلات من جهة، وتشكلان مدخلين للاستعلاء بالباطل من جهة ثانية، والنظر إلى الآخرين من منطلق الدونية من جهة أخرى، وذلك إذا خرجنا على حد العدل والقوامة فيهما، والعصبية أياً كان شكلها فهي في نظر رشيد رضا من أخطر ما يهدد البناء الاجتماعي والسياسي للأمور الآتية:

١- نزوعها إلى أن تسلك بأصحابها مسلك التعدي وهضم الحقوق، واختلاس المواقع[١]، وبسبب الإفراط في التعصب الديني والجنسي العرقي وقعت منازعات وحروب كثيرة، وأريقت فيها دماء، ولذلك "متى قصد الشعب المتجنس بجنسية ما الاستئثار بالمنافع دون من يمتد وجوده إليهم وينبسط نفوذه فيهم كان آفة على سائر الشعوب، لا يعدل فيهم ولا يمكنهم من الارتقاء في معارج الكمال الإنساني"[٢]. إنها الجنسية التي تقود إلى الأثرة إذن، وحب الذات، لا الإيثار وهو من ركائز قيم التجديد كما سبق.

٢- رفض الدين تحت دعاوى باطلة من قبيل أنه منبع التعصب، ومدعاة الشرور والفتن، وعدو المدنية، ومثار الحروب، والاضطهاد للمخالفين من أصحاب

(١) مجلة المنار، مج ١، ج ١٥، ص ٤٨٤.

(٢) المرجع السابق، مج ٨، ج ١٦، ص ٧٨٦.

الديانات الأخرى، وقاطع الصلات بين الأمم، وساعد على ذلك في بلاد المسلمين بعض جهلائهم الذين كانوا أبواق دعاوٍ فاسدة للتنفير من عصبية دين الإسلام، والدعوة إلى رابطة الجنس، وما علم هؤلاء أنهم بهذا يشقون عصاهم ويفسدون شأنهم، ويخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المارقين، الذين يطلبون محو التعصب المعتدل، وفي محوه محو الملة"[1].

٣- استعلاء العصبية الجنسية العرقية على العصبية الدينية، مما أضعف القوة الرابطة بين أبناء الأمة، لأنه لولا جنسية النسب لما تمزقت السلطة الإسلامية في ريعان شبابها فكانت عباسية في الشرق، أموية في الغرب، فاطمية في الوسط، مع أن الملة واحدة والشريعة واحدة[2]. كما أنه لولا جنسية اللغة والوطن لما تمزق المسلمون بعد ذلك إلى دول وممالك، تركية وفارسية، وأفغانية، وعربية، وما كان قبلها[3].

٤- تنامي القطيعة اللغوية -مع التعصب للّغات والأجناس- بين المسلمين، مع أن المسلمين في أغلبهم لم يكونوا في قطيعة مع لغات الغربيين، ويدلل رشيد رضا على قطيعة المسلمين اللغوية مع بعضهم فيذكر أن العربي في العراق أو سوريا أو مصر أو المغرب لا تجده يلقي بالاً للّغة الأوردية لغة اخوانه في افغانستان، وباكستان، حين أن الأوروبي النصرانيّ يفعل ذلك لإكمال رسالته التبشيرية في دعوة المسلمين إلى الدخول في دينه[4].

٥- إضعاف المسلمين في حياتهم الملية العليا بمرض عضال هو عصبية الجنس واللغة والوطن، وهي العصبيات التي حاول الإسلام القضاء عليها "فلما غيّر الملوك شكل حكومته إلى ضدها تمكنوا من محاربته بجنسياتهم، فما أفسد علينا ديننا

(١) مجلة المنار، مج ٢، ج ١٢، ص ٣٢٥.
(٢) المرجع السابق، مج ٨، ج ١٨، ص ٧٨٨.
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق، مج ٢، ج ١٢، ص ٣٢٦.

ودنيانا إلا الملوك المستبدين وأعوانهم من علماء السوء"[1]. ولذلك يلقي رشيد رضا باللوم والتثريب واللعن والتأنيب على الذين رضوا بأن يكونوا في أيدي الداعين إلى هدم جامعتهم الدينية واللغوية، وهم يعلمون أن هدمهما يهدم جنسيتهم بالكلية، وأن هذا هو محو الملة والأمة من لوح الوجود.

٦- إيقاع المسلمين في الردة والخروج من دين الإسلام بتسويغ إمكان التجنس بجنسية أخرى، ولو فيها ما يخالف أحكامه، وهو ما اعتبره رشيد رضا ردة صريحة إذا كان المتجنس عالماً بكون الأحكام التي آثرها على الأحكام الشرعية مما لا ينكر في الدين بالضرورة، فإن لم يكن مجمعاً عليها وأنها ليست من المعلوم من الدين بالضرورة، فيعذر بالجهل[2].

ثانياً: عقبة الجهل الذي لا يقف عند الأمية فحسب، بل يتخطاها إلى تغييب العقل وتضليله وتزييفه وتشويه ما أناطه الله تعالى به من حكمة وبصيرة، ولذلك كان رشيد رضا يرى في الجهل والسياسة عقبتين كؤدين من دونهما يُصد السالك عن المضي في سبيل الرابطة الدينية[3]، وأخطر ما نبه إليه في هذا المقام الجهل بالسياسة، والجهل بالسلطة السياسية، لما له من آثار تعوق كل محاولة تجديدية، ومن هذه الآثار المعوقة:

١. أن إطلاق الحرية للشعب الجاهل يزج به في الفواحش، ويقضي به إلى الهرج والفوضى، مالم يتم الحجز على حركته مؤقتاً لحين تربيته وتعليمه[4]؛ ذلك لأن جهل المسلمين بدينهم أدى بهم من ناحية إلى التفرق والانقسام والميل إلى هوى العصبية، كما أن جهلهم بحالة عصرهم من ناحية ثانية زادهم عمىً وحيرة في الدين والدنيا[5]، وجهلهم بحدود شرعهم من جهة ثالثة أو قعهم في تعليق

(١) مجلة المنار ، مج ٢، ج ١٩، ص ٧٨٩.

(٢) المرجع السابق، مج ٣٥، ج ١، ص ٢٧.

(٣) المرجع السابق، مج ٨، ج ١٨، ص ٧٩٠.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق، مج ١، ج ١٨، ص ٦٠٨.

الكرامات الخطأ بالأولياء، حين خلعوا علىهم صفات الله سبحانه في الإسعاد والإشقاء، والإفقار والإغناء، والإماتة والإحياء[١]، وارتبط بذلك انتصارهم للبدع والمنكرات التي زعزعت العقائد، وأفسدت الآداب، وألبست المسلمين أثواب التشيع والانقسام إلى مذاهب ونحل[٢].

٢. أوجد الجهل للسلطة السياسية الفرصة للغلب والنفوذ؛ لأن الأمراء والحكام لا يُغلبون إلا بالعلم، ويستبدون بالرعية ما دامت جاهلة خرقاء[٣]، فإذا علمت مالها وما عليها، وصارت رشيدة عاقلة ارتفع الحجر عليها والاستبداد؛ لأن العلم هدى ونور "فإذا فشا في الأمة تأمن به من كل غائلة ونائبة، حتى إذا تسنى للأجنبي أن يغشى أميراً منها لا يتسنى له أن يغشى معه الرأي العام، وما دام الرأي العلم على بصيرة، فلا خوف ولا خطر لأن القوة التي لا تغالب ولا تقاوم هي قوة الشعب والأمة"[٤].

٣. جعل الجهل والمسلمين رهن ساداتهم وطوع أمر حكامهم المفسدين من حيث "أعرضوا عن كل علم وعمل وخير ونعمة وفائدة لم يلوثها رؤساؤهم الجاهلون بلون ديني، وإن كانت من لباب الدين، وصميم الدين، أو من سياج الدين الذي يتوقف عليه حفظ الدين، أو بقاء الدين"[٥]. لكن لماذا رضي المسلمون بمكانتهم الدنيا هذه من الحكام؟ والإجابة عند رشيد رضا تكمن في جهلهم بحقيقة السلطة السياسية في الإسلام الذي قادهم إلى الاعتقاد بأن "للسلطان أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد بتفويض من الشرع، كأن جعل له سلطاناً على الشرع، ينسخ منه ما يشاء، ويحكم

(١) مجلة المنار، مج ١، ج ١٩، ص ٧٧٨.
(٢) المرجع السابق، مج ١، ج ١٩، ص ٧٧٨.
(٣) المرجع السابق، مج ٢، ج ١، ص ٧٠.
(٤) المرجع السابق، مج ٢، ج ٢، ص ٢٩٢.
(٥) المرجع السابق، مج ٩، ج ٩، ص ٣٥٩.

ما يشاء، وينفذ من أحكامه ما يشاء ويلغي منها ما يشاء، فله التصرف فيه ما لم يكن لمن جاء به[1]، بل اعتقد البعض أنه غير مساوٍ للمسلمين في الأحكام الشرعية.

٤. كما أن الجهل في الحكام. وأكثر الملوك والأمراء المستبدين هم أعرق أفراد أممهم في الجهل، وأغلبهم في فن الرأي، وأشدهم فساداً في الأرض[2]، أعطاهم -مع جهل الرعية- حق الوصاية عليها بالقوة القاهرة، فمنعوها من التصرف معهم ومشاركتهم بالرأي، بل حالوا بينها وبين ما ينبغي أن تعرفه من حق الرأي والتصرف، لتبقى عالة عليهم، راضية ببقاء السلطة فيهم، ولذلك يمقت المستبدون العلم وأهله، ويقاومونها أشد المقاومة[3]، ما كان لهم سبيل إلى ذلك.

٥. وأخيراً، فإن الجهل بأن أصول التشريع الإسلامي هي أرقى أصول تشريعية ساعد بعض الحكومات على ادعائها أن هذا التشريع يقف حجر عثرة في طريق الحضارة، والقوة، وهو ما أتاح لها أن تبيح لنفسها نبذه ظهرياً بتدريج في حركة النبذ، وأن تستبدل به تشريعاً دونه في نفسه، وفي موافقة المصالح الشرعية للمسلمين ودونه تأثيراً فيما يرجو المسلمون من تجديد حضارتهم، بل ودونه كذلك ما يجب أن تتوخاه أمتهم من حسن الاتصال بالأمم المرتقبة[4]، حيث الانفتاح الحضاري من موقع الأصالة كما سبق.

ثالثاً: عقبة الاستبداد السياسي وما يورثه من فساد في وجوه الحياة كافة، إنه بعبارة أخرى -وكما عبر بحق رشيد رضا- العمى الذي لا يساويه في شدته أي عمى آخر، والمصدر لكل فساد وإفساد[5]، ذلك للأسباب الآتية:

---

(١) مجلة المنار، مج ٩، ج ٩، ص ٣٦١.

(٢) المرجع السابق، مج ١١، ج ١١، ص ٨٣٧.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق، مج ٢٥، ج ٨، ص ٦٠١.

(٥) المرجع السابق، مج ١٧، ج ١، ص ٦.

١- لا يرجى من ورائه ولا يرجى معه إصلاح أو تجديد لأنه يفسد الطباع، ويغير الأوضاع، ويقطع الروابط، "وانتظار الأمم أن يكون صلاحها ورشادها ممن لا حَظَّ من حياتهم إلا استذلالها واستعبادها، اتباعاً لترفهم ولغيهم، وافتناناً بإطرائهم وتعظيمهم، يشبه طلب العلم من الجاهلين والتماس الهدى من الضالين[١]، بل كيف تأمل الأمة أن يكون ما ترجوه من رفعة ونهوض على أيدي من "يحاولون أن تكون رتبتهم فوق رتبة النبي ﷺ، وهم لا يصلحون أن يكونوا خدمة له، ويحاولون أن يكونوا آلهة تعبد، يستخفون الأمة، ويستعبدونها بالفعل، وإن وجدوا سعة صرحوا بما يودع الاستبداد في نفوسهم، كما فعل الذي قال -أي فرعون- ﴿أنا ربكم الأعلى﴾[٢].

٢- قُتلت روحُ التكافل والتعاون بين الأمة بفعل الاستبداد، والتكافل هو الذي يربط بين أبنائها، فيكون سبباً لسريان شعور الجماعة وروح الفريق، وإنما قتلوا هذه الروح بتحويل السلطة من الشورى الشرعية إلى الأثرة الاستبدادية، وعندما فرقوا بين المسلمين في الجنسية، فقالوا عربي وأعجمي، وفارسي وتركي، وفي اللغة فقالوا لغة رسمية ولغة دينية، وفي المذاهب، قالوا سني وشيعي، وحنفي وشافعي، وفي الوطن، قالوا مصري وشامي، ومغربي، وحجازي"[٣].

٣- أفسد الاستبداد التعليم؛ لأن التعليم في البلاد التي تساس على نهج الاستبداد يكون مبنياً على التقليد لطبع الحكومة وأهدافها، ومزاج الحاكم وهواه بحيث تكون إرادته حكماً، وهواه شريعة وقانوناً. أما الحديث عن استقلال للتعليم عن

(١) مجلة المنار، مج ١٧، ج ١، ص ٦.

(٢) المرجع السابق، مج ١١، ج ١٠،ص ٧٣٩.

(٣) المرجع السابق، مج ٩، ج ٢، ص ١٢٣-١٢٤.

الاستبداد فذلك مستبعد، لأن الاستقلال فيه دليل استقلال الأفكار وحريتها، واستقلال الأفكار حرب لحكم الاستبداد[1]، ومقدمة لإسقاطه.

٤- أغلق الأبواب أمام إعادة الحقوق، من حيث عطّل وظيفة القضاء في إقامة العدل؛ ذلك لأنه قد جرت عادة الناس اللجوء إلى الحاكم من خلاله من ينوب عنه في القضاء للانتصاف من الظلم والظالم، فكيف إذا كان الظلم والظالم هو المستبد الحاكم، وكيف إذا كان المظلوم أمة، فالأمم "ليس لها محاكم تختصم إليها، لأن حكامها هم الذين يغصبون حقوقها، وماذا تفعل وخصمها هو الحكم، وكيف تنتصف منه إذا جار وظلم، ومتى تسترد حقوقها منه إذا اغترّ وغلب"[2].

٥- تمّ شراء ذمم بعض العلماء بالاستبداد، من خلال جعل أرزاقهم ورواتبهم في أيدي السلطة، وهو ما اعتبره رشيد رضا مفسدة كبيرة وضرراً كبيراً على الدين، بل ليس من ورائهما إلا إضاعة الشرع ونبذه وراء الظهر، واشتراء ثمن قليل به، وإضاعة استقلال علماء الدين عن سلطان الاستبداد، وهو ما استغربه رشيد رضا "لا أعقل معنى جعل الرتب العلمية والعلماء في أعناقهم، يقودونهم بها إلى حيث شاءوا من غِش العامة باسم الدين، وجعلها مستعبدة لهؤلاء المستبدين، ولو عقلت العامة لما وثقت بقول ولا فتوى من عالم رسمي"[3].

ويعترف رشيد رضا بأن مساحة الاختلاف الصورية التي يسلم بها الحكام المستبدون لبعض العلماء، أوقع الأمة في حيرة، وخاصة إذا أنحى العلماء على الحكام باللائمة لإفسادهم الدين بالحكم بقوانين غير شرعية وبتقليد الأجانب في أنظمتهم العلمية والعملية، وإذا أنحى الحكام باللوم على العلماء لعجزهم عن رفدهم

(١) مجلة المنار، مج ١٠، ج ٣، ض ١٩٨.

(٢) المرجع السابق، مج ١٣، ج ٥، ص ٣٤٨.

(٣) المرجع السابق، مج ١٢، ج ٤، ص ٢٤٧، مج ٢، ج ١، ص ٧١.

بالتشريعات والأنظمة التي تحتاجها الأمة[1]، وهكذا بين أولئك وأولئك ضاعت الأمة بين الحجة ونقيضها.

رابعاً: التقليد في وجهتيه، وجهة الماضي بالانكفاء على القديم جموداً، ووجهة الحاضر بالانسلاخ منه تغريباً، وتزعّم الأولى المقلدون الجامدون، وتزعّم الثانية المتفرنجون الإلحاديون.

وفيما يتعلق بالمقلدين الجامدين فقد أرادوا أن يجروا الأمة من خلالها إلى البعد عن كل جديد في دينها وسياستها، ولو كان مشروعاً، فهاجموا كل مجتهد وتهكموا عليه، مع أن الله سبحانه ذم التقليد وأهله في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾ (البقرة: ١٧٠). وفهم القرآن من ناحيتين[2]، الجمود على ما كان عليه آباؤهم والاكتفاء به عن الترقي في العلم والعمل، وليس هذا شأن الإنسان الحي العاقل، فإن الحياة تقتضي النمو والتوليد، والعقل يطلب المزيد والتجديد، وناحية أنهم باتباعهم لآبائهم قد فقدوا مزية البشر في التمييز بين الحق والباطل والخير والشر والحسن والقبيح بطريق العقل والعلم، وطريق الاهتداء في العمل. لكن ما وجه عقبة التقليد الجمودي للتجديد السياسي في فكر رشيد رضا؟ هنا يتبين أنه أظهر أكثر من وجه لذلك ومنها:

١. الحجر على العقل، وتقييد طاقاته، بالاكتفاء بالنص الشرعي كما هو، ودون الوعي بحقيقة العصر وحاجات البشر المتجددة حال النظر إليه، وإنما يكفي الانتساب للدين بمصدريه القرآن والسنة، ففيه أسرار غير معقولة، تعطي أصحابه

(١) مجلة المنار، مج ١، ج ١٨، ص ٨١١.

(٢) المرجع السابق، مج ٢٣، ج ٩، ص ٦٥٠.

قوى غيبية تكون بها غلبتهم به فقط على من سواهم[1]، ولو كان من سواهم إذن لديهم من إمكانات الغلبة المادية.

٢. كراهية الإصلاح والتضييق على الحكام، فهم لا يحبون الإصلاح ولا الانتقال عما اعتادوه وورثوه عن آبائهم لأمرين[2]، خشية إفضاء الاستقلال في فهم الدين إلى الخروج عن المذاهب المتبعة إلى دعوى الاجتهاد المطلق، كما أن تجديد الإسلام يخرج الزعامة الدينية من عهدتهم لعدم استعدادهم للنهوض به، وعجزهم عن تولي القيادة في ميدان جهاده، لهذا يرفضون التجديد، فلا يجد الحكام مع تنطعهم وتكاسلهم مجالاً لبث أشعة نوره، خاصة وقد جمعوا إلى هذين الداءين انشغالهم بالأمور التافهة ومشاكل الخاصة الخاصة[3]، لا مشاكل الأمة.

٣. قطع خط التواصل بين الإسلام والمدَيِّنة، فهي عدوة للدين، ولا تنهض في رأيهم إلا على أنقاضه، فألقوا بين المسلمين العداوة، وأوقعوهم في اختلاف الآراء والمذاهب، وإذا كان المتفرنجون قد دعوا الأمة إلى دنيا بغير دين، فإن هؤلاء دعوها إلى دين بغير دنيا[4]، ولا يستقيم الظل والعود أعوج. وترافق مع ذلك دعواهم بقرب الساعة، وفساد الزمان، وخروج الإصلاح من محيط الإمكان، وفسوق أرباب الملك والسلطان[5]، وهكذا فهم بانسحابهم من العصر، لم يروا العيب إلا من خارجهم.

٤. التحزب المذهبي الذي منع مد الطرف إلى ما دون الكتب القديمة على ما فيها من اختلاف، وما في بعضها مما هو ليس من الدين، والإفراط في ذلك لدرجة أن

---

(١) مجلة المنار، مج ١، ج ٥، ص ٥٨٨.

(٢) المرجع السابق، مج ٣١، ج ١، ص ٣.

(٣) المرجع السابق، مج ١، ج ١٨، ص ٨٠٧.

(٤) المرجع السابق، مج ١١، ج ١٠، ص ٨٣٨.

(٥) المرجع السابق، مج ١٥، ج ١، ص ٧.

انتهى الحال ببعض من يسميهم رشيد رضا – نقلاً عن محمد عبده – حملة العمائم وسكنة الأثواب العباعب إلى القول بأن "من يهتدي بالكتاب والسنة من دون كتب المذاهب الفقهية والكلامية فهو زنديق"[1].

٥. تشويه صورة علماء السلف؛ لأن المقلدين ادعوا على الأئمة والعلماء خاصة ما لم يقولوه، وحرفوا ما أثبتوه من اجتهاد وفهم لحقيقة الدين، لتوكيد ثبات موقفهم على التقليد الذي لم يأمر مشايخهم به، فأبطلوا بذلك حجة الله تعالى على الأمم، وصاروا حجة على دينهم[2]، وهكذا أساءوا إلى الدين من جهتين، جهة أصوله، وجهة علمائه.

أما وجهة التقليد الثانية فقد أراد المتفرنجون المائلون عن عقيدتهم وأصول أمتهم، بتقليد الغرب ليس بما يؤكد الانفتاح الحضاري على ما سبق، وإنما بما يكرس الاستلاب والضعة، فهم بذلك يكملون رسالة المقلدين للماضي في تصديع بناء الأمة مادة التجديد وقاعدته، ولذلك استشرى داؤهم في هذا الصدد.

خامساً: تمزق جسم الأمة، والحديث عن هذه العقبة لا يحتاج إلى المزيد من التوضيح أو البيان، فماذا كنا نتوقع بعد كل ما عرضه رشيد رضا من مثالب وتصدعات في جسم الأمة! فمع الاستبداد، والتعصب، وما يسميه باسم الجنسية، وأهواء السياسة، والجهل، وترك الحسبة، والتفرق في الدين وفي أمر السلطة وتعطيل الجهاد والمذهبية خاصة بين السنة والشيعة، والتقليد بوجهتيه وغير ذلك مما عرض في ثنايا ما سبق، لا يتصور إلا أن يجد أمثال البابية والبهائية، والقاديانية، والتيجانية، والقبوريين وسائر مبتدعة العصر يعج بهم عصر رشيد رضا[3]، بل وما تلاه من عصور أدهى وأمر، لذلك كان منطقياً أن يذكِّر رشيد رضا بخطورة هذه الأحوال فاستدعى

(١) المرجع السابق، مج ٢٩، ج ١، ص ٦٥.
(٢) المرجع السابق، مج ٣٢، ج ٩، ص ٦٥٠.
(٣) المرجع السابق، مج ٣٢، ج ٩، ص ٦٥٢.

حديث التداعي "يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، فقال: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال: بل أنتم يومئذ كثير، ولكن غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله من صدور أعدائكم المهابة منكم، وليقذفن في قلوبكم الوهن، قال قائل: يا رسول الله وما الوهن ؟قال: حب الدنيا وكراهية الموت"[1].

ورغم ذلك لم ييأس رشيد رضا وكان على ثقة بأن في الأمة بقية خير هي التي ستقودها إلى تجديد أمر الدين بما يظهره الله على الدين كله، حتى تعم هدايته وحضارته جميع الأمم."و لم أيأس من قيام طائفة من المسلمين لذلك تصديقا لما أخبر الرسول عن الطائفة الظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى تقوم الساعة"[2].

ولعل ذلك ما كان رائد هذه الدراسة قدر الطاقة والوسع، فموقع الحديث عن التجديد السياسي في فكره متناثرة في مصادره، وخاصة مصدره الشامل الموسوعي مجلة المنار، ناهيك عن تفسير المنار، ولقد حاولت أن أجمع من هنا وهناك في هذا التناثر، واتضح لي أن (رشيد رضا) يحتاج مزيداً من الدراسة، وتحتاج مثل هذه الدراسة منهجاً واضح المعالم حال البحث في المفاهيم السياسية عنده، وإن طبع كل مفهوم هذا المنهج بطابعه الخاص محتواه المعرفي، وخاصة المفاهيم المركبة المتعددة الأبعاد.

ولعل ما سبق تناوله على مدار الصفحات السابقة يؤكد أن (رشيد رضا) كانت له رؤيته في أحد هذه المفاهيم وهو مفهوم التجديد السياسي معنى وخصائص، ومقومات وضوابط وعقبات، وهذه الرؤية لم تفصل التجديد السياسي عنده عن غيره من أبعاد التجديد الأخرى، والتي كان قوامها -كما وضح في ثنايا هذه الدراسة- التكامل بين ركني الوجود الحضاري لأمته، الركن الديني الذي يرفده الفهم الواعي لأصول الإسلام الجامعة، ولما تركه سلف الأمة، والركن المدني الذي يغذيه الفهم الواعي أيضاً لحاجات

---

(١) مجلة المنار.

(٢) المرجع السابق، مج ٣٥، ج ١، ص ١٢، وانظر، يسر الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٨.

الأمة على هدى هذه الأصول دون حرج عليها أو تضييق، ودون قفز على الأصول أو تبديد.

من هنا فإن(رشيد رضا) حاول أن يقدم رؤية للتجديد السياسي ضمن هذه الثنائية المتكاملة، بشمول واتساع، تجديد الأمة حكاماً ومحكومين وعلماء، وتجديد قيمتها السياسية، وتجديد نظرها السياسي إلى الآخرين، بعبارة أدق تجديد كل ما يقيم الوجود السياسي في أركانه الثلاثة: الفكر، والحركة، والنظم.

ومن ثم فصعب، بل وغير مناسب منهاجياً القول إن ما قدمه لم يكن رؤية متكاملة أو أنه أهمل التجديد السياسي -وهو غير صحيح- لحساب التجديد الديني، وكأن التجديدين لا علاقة بينهما ولا رابط، مع أن كليهما عنده ساكن في الآخر، أو أن ما سعى إليه هو الإصلاح -وهو غير صحيح كذلك- وليس التجديد، مع أن كليهما عنده منطوٍ على قيم الصلاح وعدم الإفساد في الأمة، فذلك ينّم عن عدم إلمام بمواقع المفاهيم السياسية عند رشيد رضا وعلاقاتها ببعضها.

الفصل الثاني:

الإسلام والغرب والسياسة
قراءة في نصوص المنار في سنواتها الأولى

الأستاذ فادي إسماعيل(*)

مقدمة:

تعايش رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥)، فقيه الفكر الإصلاحي، مع تحول جذري في النسق التاريخي السائد وفي سياق ميزان قوى لم يعد لصالح المسلمين، ولم يعد يسمح باستعادة أي دور ولو رمزي للخلافة في مرحلة ما بعد إلغائها العام ١٩٢٤، تلك المرحلة التي طمح خلالها مفكرون وقادة عديدون لإعادة إحيائها، ولكن دون جدوى.

ويتميز رشيد رضا بأنه أحد القلائل -إن لم يكن الوحيد- الذي يمكن متابعة مواقفه وآرائه لفترة متواصلة تمتد لنحو سبع وثلاثين سنة (١٨٩٨-١٩٣٥) هي عمر مجلة المنار. وكان رضا واعيا لمستجدات عصره ومدركا لأخطاره. وأول مهمة خطها لنفسه كانت دق جرس الإنذار، ومن ثم الدعوة إلى التجديد والاصلاح، وهي المهمة الثانية التي شدد على ضرورتها من خلال رفضه الأخذ والقبول الكلي للتراث الفقهي والفكري دون نقد وتمحيص. وكانت فتاواه التي بلغ عددها (١٠٩٦) أكبر مثل على نظرته لكيفية مصالحة الإسلام مع العصر. إن تمسكه بالعودة إلى النص القرآني والسنة النبوية هو عودة إلى الأصول المرجعية لتأمين شروط انطلاقة ونهوض أفضل لا يعلق بمتاهات الإرث الفكري والفقهي ولا يتكبل بحبالها، أو هكذا كان من المفترض أن تكون.

(*) ماجستير من دائرة دراسات الشرق الأوسط، الجامعة الأمريكية، بيروت، باحث وإعلامي.

وقد سار رضا على خطى اتجاه مرن في الفقه الإسلامي يعود إلى القرن الثاني عشر، وأبرز ممثليه ابن قيّم الجوزية وابن عقيل، الذي يرى أن الأصل في السياسة أن توافق الشرع، بمعنى أن لا تخالف ما نطق به الشرع، وليس بمعنى أن السياسة هي مجرد ما نطق به الشرع، وبالتالي تصبح السياسة "ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي." فالله أرسل رسله وأنزل وحيه عليهم كي يقوم الناس بالقسط والعدل، فإذا ظهرت أمارات العدل بأي طريق فثم شرع الله ودينه[1]. وربما لو جاء كتاب علي عبد الرازق والذي نشر في العام ١٩٢٥، في توقيت مختلف وأقل سخونة، لما كان أثار تلك الضجة، وربما لما كان رشيد رضا هاجمه بهذا الشكل، ففكرة "الإسلام وأصول الحكم" الأساسية أن الإسلام لا يتبنى شكلا أوحدا للحكم، وبالتالي فالخلافة ليست مقدسة، وما هي إلا شكل سياسي يمكن استبداله؛ لأنه اجتهاد بشري. هذه الفكرة كان من الصعب أن لا تصبح، ضمن السياق الذي أتت فيه وبالتزامن مع مشروع أتاتورك في الحداثة المفروضة، جزءا من هجمة لفصل الدين عن السياسة بشكل كلي.

ويمكن استقراء خلاصة ما توصل إليه رشيد رضا في كتاباته، خصوصا في مرحلة ما بعد ١٩٢٢، وهي قناعة سبقه إليها فقهاء من بينهم ابن تيمية والذي تأثر به رضا بشدة، ومفاد هذه الخلاصة أن شكل الحكم في الإسلام لم يعد مهما بقدر أهمية وجود السلطة ومهامها، فالعبرة -مهما كان شكل الدولة، خلافة أو سلطنة أو إمارة تغلب- بوظائفها وباحترامها للشرع وتطبيقه وقيامها بواجباتها[2]. فبغض النظر عن وجود خلافة فعلية أم صورية، أضحى أي حكم منذ القرن الثالث عشر شرعيا بمقدار قبوله بسيادة الشرع وبدور محوري للعلماء في صيانته ومراقبة تنفيذه[3].

---

(١) الجوزية، ابن قيم، الطرق الحكمية في السياسة والشريعة، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦١، ص١٥-١٦.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٥، ج٥، ص١٣٩.

(٣) Lapidus, Ira M. 183-184, Ahistory of Islamic Societies.

لقد تحكم مبدأ القوة الغالبة على الحق، وفرض نفسه على رؤية الفقيه التقليدية للدولة ولسبل إصلاحها. يقول رضا: "وإنما سيئة الأمويين التي لا تغفر ما سنوه في قاعدة حكومة الإسلام، فهي انتخابية شورى في أولي الاختيار من أهل الحل والعقد وقد نسخوها بالقاعدة المادية: القوة تغلب الحق. فهم الذين هدموها، وتبعهم من بعدهم فيها"[1]. فهل تكيف عالم الدين الإصلاحي مع مبدأ القوة الأوروبية وتحدياتها ومقتضياتها المحلية كما تآلف الفقيه تاريخيا مع الدولة أو الدول السلطانية؟! وهل كانت محاولة التوليف بين النموذج السياسي الإسلامي التاريخي، وواقع السياسات الأوروبية وترجماتها المحلية تتم دون إدراك للعوامل المادية ولموازين القوى الفعلية المتحكمة بحركة الواقع؟!

لم يكن إلغاء الخلافة العثمانية على يد مصطفى كمال سوى المشهد او الفصل الأخير في مسيرة انحدارية داخلية الأصل أدت إلى انهيار المرجعية التاريخية لمجتمع سياسي، ولقيام نموذج سياسي جديد يكرس قطيعة مع ما قبله ويمأسس التفتيت الحاصل في النسق القيمي والبنى السياسية للأمة. ومع بداية القرن كانت مسيرة الإصلاحات التي دشنتها الدولة سعيا لتحديث يدافع عن وجودها وسيطرتها، قد مهدت الطريق للتسارع في حركة الانهيار العام الحاصل وذلك بالتواكب مع الاستعمار المباشر وغير المباشر ومع الدخول في الدورة الاقتصادية الأوروبية والنظام العالمي السائد.

في سياق تلك الحقبة، انقسم المجتمع إلى ثلاث فئات: أولهما: تقليدية فقدت معظمها آليات التجديد والاستيعاب، وثانيهما: نخب إدارية وثقافية وعسكرية حديثة تعتبر- كما قال سلامة موسى أوائل العشرينات "أن علة الأقطار العربية ورأس بلواها أننا ما زلنا نعتقد أن هناك مدنية غير المدنية الأوروبية، فلا نتقبل مبادئ البرلمانية والديمقراطية والاشتراكية، وهذه مبادئ لم تعرفها آسيا أُمّ الاستبداد الأوتوقراطي، في

(١) المنار، مج٢٤، ص٤٥-٤٦.

الحكومة والدين والأدب والعلم مع أنها لب النجاح القومي. ليس هناك حد يجب أن نقف عنده في اقتباسنا من الحضارة الأوروبية والحقيقة كما قلت إن في العالم العربي صراعا بين المبادئ الآسيوية التي ينصرها ويذود عنها رجال الدين والمبادئ الأوروبية التي تدين لها وتعمل على نشرها طبقة صغيرة عددا ولكنها كبيرة حرمة وجاها، إذ إن في يدها مقاليد الحكم، فهذه الطبقة تستطيع أن تحضّر العالم العربي بسنّ قوانين كأن تعاقب مثلا المرأة المتحجبة"[1]، وثالثهما: فئات واعية إصلاحية وسطية تحاول جاهدة التوفيق بين الإسلام والغرب فيما الواقع يتملص من بين أيديها.

ولم يكن ممكنا لذلك المجتمع المنقسم أن ينجح في محاولاته للاحتماء باحتياطه الثقافي الاجتماعي، وإعادة توليد بناه التاريخية لاستعادة قواه. خاصة بعد أن تم القضاء بالحديد والنار على عشرات الانتفاضات والثورات التي اشتعلت في أنحاء العالم الإسلامي. وبعد ذلك استتب الأمر للنموذج الأوروبي. ولنخبه المحلية في بناء دول وطنية ووضع دساتير ورسم سياسات حديثة. وأضحى خيار المواجهة والانتفاض الشعبي المسلح ضد الاستعمار أشبه ببطولة يائسة لا تؤدي في كثير من الحالات سوى إلى عنف تدميري لا طائل منه. والمقاومة الوحيدة بعد ذلك أتت من جهات ترفع مطالب وشعارات حديثة، وتؤمن بالتفاوض السلمي للوصول إلى أهدافها ومشاريعها في بناء الدولة المستقلة حسب النماذج الأوروبية.

أما المجتمعات الأهلية ففقدت مرتكزات توازنها الروحي والأخلاقي، وانكفأت على نفسها تحاول إنقاذ ما يمكن إنقاذه وحماية الذاكرة التاريخية، ولو أدى ذلك إلى الانقطاع عن وسائل التقدم الحديثة ومعاييرها ومؤسساتها. وأخذت الدولة الوطنية الناشئة تتمأسس على مشروعية حديثة لها، ولم تعد مهمة التيار التوفيقي إصلاح دولة إسلامية كانت قد ولّت، بل البحث عن بدائل لقيادة المسلمين وحكمهم في بلاد منفصلة ومتناحرة. وانفصلت المؤسسة الدينية عن السياسة انفصالا لا سابق له في

(١) موسى، سلامة، والنصراوي، عيسى، المدنية الأوروبية، مجلة الوحدة، بيروت، ع٥، أيلول، ١٩٨٠، ص٣٠.

تاريخ الإسلام الذي شهد فصلا مضبوطا لهما. أُبعد فيه الفقيه الإصلاحي تدريجيا عن الدولة حتى انفصل عنها وعن نخبتها تنظيراً وتبريراً.

إن رشيد رضا لا ينتمي الى زمن غابر، بل إلى زماننا وعالمنا، عالم الدولة – الوطنية والحداثة والتقدم، عالم ما بعد نهاية التاريخ، ومن هنا تأتي أهمية قراءة فكره السياسي وتقلباته على امتداد نحو ثلاثة عقود ونصف. لكن في هذا البحث لن يكون التركيز سوى على الفترة الأولى من عمر المنار، أي منذ تأسيسها عام ١٨٩٨ وحتى أواخر العقد الأول من هذا القرن، وهي الفترة التي عرف عنها اعتدال المنار وتأثرها إلى حد كبير بنهج محمد عبده المهادن للسياسة. ولعل هذا البحث يهدف إلى إعادة قراءة خطاب رشيد رضا في تلك الحقبة التي تسبق الحرب العالمية الأولى – وهو الحدث الذي شكل فاصلا تاريخيا في نظرة كثير من العرب والمسلمين تجاه نوايا أوروبا وأطماعها، وزعزع أملهم في وجهها الحضاري. ومحاولة فهم دوافع اتجاه المنار التصالحي مع الاستعمار الأوروبي وتحديدا في مصر، وبالتالي تصحيح بعض المفاهيم والقراءات حول النهج التوفيقي بين الإسلام والحداثة الأوروبية التي تجعل منه تيارا استسلم للأمر الواقع وتخلى طوعا عن خيار المقاومة السياسية والعسكرية، واكتفى بالتغيير الثقافي والتربوي، وتتهمه بأنه مهد، بذلك، الطريق أمام مزيد من التراجع أمام الحضارة الغربية واستراتيجياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. إن هذا البحث يطمح إلى توضيح رؤية رشيد رضا لكيفية التعامل مع واقع الأمة الإسلامية وللخيارات المتاحة للنهوض بالأمة، وذلك من خلال نصوص منتقاة من كتاباته في المنار في السنوات الأولى من القرن العشرين، في سياقها التاريخي.

المبحث الأول: التفوق الأوروبي والمقاومة كخيار:

"وتبارت تلك الأمم (الأوروبية) في الاستعمار، وانحدرت على الشرق انحدار الغيث المدرار حتى لم يبق صقع من أصقاعه ولا قطر من أقطاره إلا وتدفق عليه هذا السيل المنهمر، فمنها ما أدركنا بوادره ولا ندري ما تكون أواخره"[1].

منذ صدور العدد الأول من المنار ولسان حالها يحذر من مغبة قبول الوصاية الأجنبية والتسليم لها كأنها قدر لا مفر منه رغم غلبتها وسيطرتها الفعلية على مقدرات الأمور. لقد تبلور الخطر الغربي وأصبح يشكل الهاجس الأكبر للمسلمين قادة وشعوب، مع توالي الاحتلالات منذ أوائل القرن مع الاحتلال الفرنسي للجزائر العام ١٨٣٠ والبريطاني لعدن ١٨٣٩ والفرنسي لتونس ١٨٨١ والبريطاني لمصر ١٨٨٢. وقبل أن يكتب رضا مقولته عن سيل الاستعمار بواحد وثلاثين عاما أي في ١٨٦٧، ظهرت الطبعة الأولى لكتاب خير الدين التونسي "أقوم المسالك"، وفيه ينقل منظر الإصلاح المؤسساتي ومطبقه، عن بعض أعيان أوروبا كلاما يمثل قناعا ته ويدرك عواقبه: "سمعت من بعض أعيان أوروبا ما معناه أن التمدن الاورباوي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة من ذلك التيار ، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق"[2]. لكن في جردة لحصيلة تاريخية بعد عقود طويلة من التفاعل القسري والطوعي مع التمدن الأوروبي، ومع الحذر من إسقاط أحكام معاصرة على وقائع القرن الماضي، فإننا لا نستطيع إلا التساؤل عن الأسباب التي أدت ، رغم استعارة التنظيمات الغربية وتقليدها، إلى غرق معظم الممالك والدول المجاورة -ما عدا تركيا- في الاستعمار والتخلف.

---

(١) المنار، مج١، ص٤٨، السنة ١٨٩٨.

(٢) التونسي، خيرالدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، ١٩٨٥، ص٨٧.

لم يكن التفوق الأوروبي وخاصة العسكري بغائب عن أذهان المفكرين في القرن الماضي. ولم يكن هذا الخطر الكاسح الناتج عن التفاعل غير المتوازن بين الاجتماع الإسلامي والغرب يعني الاستسلام، بل على العكس، إذ إنه شكّل محركا للاستنهاض ورافعة تاريخية لتجديد الفكر والمؤسسات الإسلامية أثر الاصطدام بالآخر الأقوى: "لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم (الشورى) أصل من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حالة الغربيين، فانه لولا الاعتبار بحالة هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام..." [1].

وقبل مئة سنة بالضبط من صدور المنار، أي في سنة ١٧٩٨، نزلت قوة فرنسية على الشواطئ المصرية مؤذنة بتحول تاريخي، وفُتحت الأعين على واقع جديد أخذت أبعاده تتبلور تدريجيا. والدرس المستخلص كان قاسيا، إن قوة عسكرية صغيرة من دولة غربية تقدر على احتلال منطقة واسعة من قلب الكيان الإسلامي. وبرهن رحيل الفرنسيين بفضل الضغوط الإنكليزية على ان قوة غربية أخرى هي الوحيدة القادرة على إجبارهم على الرحيل[2]. لكن الانهيار التام للسلطة العثمانية الحاكمة في مواجهة الغزوات الأوروبية للجزائر، أو لمصر بعدها باثنتين وثلاثين سنة، لم يؤد إلى انهيار مماثل في بنى المجتمع؛ فحركات المقاومة والانتفاضات الشعبية التي جرت في مصر أثناء الحملة الفرنسية وفي الجزائر من ١٨٣٠ وحتى١٨٨٢، وفي السودان (المهدي)، ثم في أول عقدين من القرن الحالي في سوريا وفي النجف وفي ليبيا(عمر المختار) وفي الريف المغربي (عبد الكريم الخطابي)، وانتفاضات أخرى في الصومال والهند وآسيا

(١) المنار، مج١٠، السنة ١٩٠٧، ص٢٨٣-٢٨٤.

(٢) Lewis, Bernard, The Middle East. New York: Touchstone, 1997, 283.

الوسطى[1]، كلها أعمال مقاومة شعبية لم تقم بها قوات الدولة المركزية العثمانية، بل قام بها الأهالي والفئات المحلية. فحسب مقولات الاستبداد الشرقي للمجتمعات الآسيوية التي تحكمت برؤية العديد من المؤرخين والمستشرقين الغربيين ومقلديهم المحليين، والتي نظّر لها، عبر حقب متعددة وبأشكال مختلفة، أدم سميث وكارل ماركس وكارل فيتفوغل[2]، فإن الدول الشرقية عموما ومن بينها الإسلامية تتميز بقدرة على تعبئة كافة قوى المجتمع وحشدها بفضل طابعها الاستبدادي، وبالتالي تتمكن من الصمود أمام أعدائها لمدة طويلة. إن كافة السلطات مركّزة بيد الحاكم الفرد، لكن عندما تتم هزيمة جيوش تلك الدول، فإن المنتصر لا يجب أن يخشى من شيء، فالجيش هو خط الدفاع الوحيد عن كيان الدولة الاجتماعي، وبانهياره ستنهار خلفه كل المقاومات. هكذا لخصت مقولات الاستبداد الشرقي رؤيتها للمجتمعات الآسيوية والإسلامية والتي صورتها بأنها راكدة طغيانية لا تتغير.

لكن تاريخ الثورات والمقاومات الأهلية أتى مخالفا لتوقعات تلك النظريات. إن معطيات الصراع بين النموذج الغربي الغازي والمجتمع الإسلامي أثبتت أن الدولة المركزية لم تشكل المفصل الوحيد للدفاع عن الاجتماع الإسلامي[3]. لقد شكلت هزيمة تلك المقاومة الشعبية والتي واجهت الاستعمار على مدى عقود في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي، وفي ظل عدم تكافؤ هائل في ميزان القوى، مفصلا محوريا استطاعت بعده فقط القوى الأوروبية أن تثبت مشروعها الحضاري. وكانت الضربة قاضية لنمط من القوى والقيم والعلاقات التقليدية، فُفتح المجال واسعا بعدها، لإعادة تكوين بنى مجتمعية جديدة حسب مصالح المستعمر، دون وجود مقاومة فعالة يُخشى

---

(١) شرارة، وضاح، بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين. دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠، ص١٧٩-١٩٥. و سويدان، ناصر الدين، الأصول الواقعية للكيانات القطرية، مجلة الوحدة، الرباط، ع٧، نيسان، ١٩٨٥، ص٤١-٥١.

(٢) Ayubi, Nazih N. 1999. Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East. 2nd ed. London and New York: I.B.Taurus.

(٣) اضيقة، حسن، في الفكر السياسي الماركسي، مجلة العرفان، مج٧٢، ع٢، شباط، ١٩٨٤، ص٣١-٣٢.

منها. إن تيارات المقاومة الثقافية التي كانت تدعو للإصلاح التربوي والديني لتحصين الذات لم تكن لتثير مخاوف الأوروبيين الآنية بعد أن استتبت الأوضاع لهم.

ولقد أدرك رشيد رضا أن الاعتماد على الخلافات بين الأوروبيين غير مجد، وأنه من الظلم تحميل الدولة العثمانية مسؤولية تتجاوز طاقاتها الدفاعية أمام الزحف الأجنبي، "فإن استعداد الدولة نفسها مهما بلغ لا يمكن أن تقاوم به أوروبا المتحدة عليها باطناً وإن اختلفت دولها ظاهراً، وأما استعداد الرعايا -وجعل كل فرد من الأفراد مستعدا للقتال إذا دخل العدو بلاده كما هو الواجب في الدين الإسلامي- لمصادمة كل قوة أجنبية تدخل بلادهم حتى الفناء فهو يمنعهم من كل عداء"[1].

وخيار المواجهة العسكرية والاستعداد له بكافة الوسائل لم يكن غائباً ولا مهمشاً بالكامل حتى ولو كانت الأولوية للإصلاح. فالملاحظ عند رضا هو وجود نزعة مقاومة لا هوادة فيها للاحتلال مهما كانت العواقب. يقول رضا في عام ١٩٠٣: "إذا كان من الثابت عند السلطان أن أوروبا لا تمكنه من الإصلاح لأنها تريد أن تحتج بالخلل على تمزيق الدولة... وأنه إذا حاول تقوية دولته لتتمكن من الاستقلال ظاهراً وباطناً فإنّ دولها تتفق حينئذ على الإيقاع بها مرة واحدة - فأي مرجح للرضى بالتقطيع إرباً إرباً على الاستبسال والتعرض لإحدى الحسنيين حفظ الاستقلال أو موتة الأبطال؟"[2] ويقول بعدها بعامين تعليقاً على مطالب الدول الأوروبية في الولايات العثمانية في مقدونيا: "إن استيلاء الدول على تلك الولايات بالقوة بعد مقاومة لهن لهو خير من تسليمهن إدارة ماليتها بالتهديد والوعيد، فإن كلا الأمرين خسران مبين للبلاد، وفي الخنوع والاستسلام للوعيد خسران معنوي أعظم، هو خسران الشرف والاستقلال يقابله في المقاومة مع حفظ هذا الشرف فوز معنوي عظيم، هو إيقاظ

(١) المنار، مج٢، السنة ١٨٩٩، ص٣٢٧.

(٢) المرجع السابق، مج٦، السنة ١٩٠٣، ص٣٢٨-٤٣٤.

المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها وإشعارهم بالخطر الذي يتهدد سلطتهم من حيث هم مسلمون"[1].

المبحث الثاني: مصر ومهادنة الاحتلال:

إن خيار المقاومة قد يكون خاسرا عسكريا في لحظة ما، لكنه يحمل في طياته بذور وعي منتشر للخطر الداني وتعبئة لكافة المقدرات لصده. وإذا كانت هذه الاعتبارات صالحة للدولة العثمانية ولشعوب الأمة الإسلامية على أراضيها، فإن القدرة على المقاومة داخل مصر والتي تقبع تحت الاحتلال البريطاني المتحكم بمفاصل البنى السياسية، تخضع لمعادلات أخرى: "الأمة المصرية مستعدة لمغالبة كل أمة من أمم الأرض بقوتي الثروة والعلم، وليست مستعدة لمقاومة دولة كبيرة بالحرب ولا سيما في هذا العصر، فليكن اعتمادها على ما هو قريب من استعدادها..."[2]. يمكن الإسراع في الحكم على رضا بأنه يدعو إلى المهادنة مع الاستعمار وإلى عدم الدخول في مواجهات مع القوة الأجنبية المسيطرة على البلاد.

لكن الفرق الأساسي بين طروحات رضا والمشروع الإصلاحي الذي صاغه السيد جمال الدين الأفغاني في نهاية القرن التاسع عشر لمواجهة العدو الداخلي أي الاستبداد، والخارجي أي الاحتلالات، هو أن رشيد رضا يوجّه خطابه من داخل فضاء سياسي محتل، بينما دعوة الأفغاني لمقاومة الخطرين انطلق معظمها من مصر قبل ١٨٨٢م، ثم من باريس بعد وقت قصير من سقوط مصر في يد الاستعمار البريطاني، ومن ثم الآستانة. وفي المكان الأول بلور مشروعه النهضوي لمواجهة تحديات العصر، وفي الثانية تمتع بحرية التعبير عن مشروعه الإصلاحي والتنديد بالهجمة الاستعمارية، وإن بقي يأمل

(١) المنار، مج٧، السنة ١٩٠٥، ص٧٥٧.

(٢) المرجع السابق، مج١٣، السنة ١٩١٠، ص٣٥٧-٣٥٨.

بوفاق بريطاني-إسلامي لمقاومة الخطر الأكبر المتمثل آنـذاك في روسـيا[1]. أمـا في عاصمة الدولة العثمانية، فكان من الطبيعي أن تكون لمقاومة العدو الخارجي الأولوية. إن السياق الذي عايشه الأفغاني يختلف في بعض عناوينه عن ذاك الذي وجد فيه رضا. ويحدث آنذاك الحكم على خط رشيد رضا من أنه تخلى عن ثورية الأفغاني ونـضاله السياسي في اتجاه مشروع إصلاح لا سياسي يرتكز على التربية والعلم وعلى المهادنـة مع المحتل، أي إلغاء المقاومة السياسية[2]، وهذا التقييم قد يحمل في طياته شـيئا مـن الصحة، لكنه لا يوضح مختلف أبعاد القضية ولماذا تغيرت الأولويات، ويجعل من رضا يبدو وكأنه في المعايير السائدة، تراجع عن نهج ثوري باتجاه اعتدال محافظ يفسح المجال أمام رسوخ الاستعمار وتشعباته الاجتماعية والاقتصادية والفكرية.

إن القضية أكثر تعقيدا من هذا التفسير المبسط، فالمقاصد كانت واحـدة لكـن الجغرافيا السياسية اختلفت فتباينت الاستراتيجيات حسب تغير الظروف والـسياقات. في مواجهة هجمة مدنية تعتقد أن التقدم يتم على أسس غير دينية، بـل إن الـدين في نظرها عامل لتثبيت التخلف وإعاقة التغيير، وجاء التأكيد على الذاتيـة الإسـلامية - ومنها نظرية الجامعة الإسلامية- ليدل على منح مسألة الصراع مع أوروبا الأولويـة، لكن ليس على حساب النضال ضد الاستبداد والذي جرى توظيفه لخدمـة الهـدف الأول[3].

المبحث الثالث: محمد عبده والإصلاح وتجنب السياسة:

منذ إنشاء المنار العام ١٨٩٨ بيّن رضا مذهبه في الإصلاح الـديني والاجتمـاعي، لكنه سكت عن تبيان منهجه في الإصلاح السياسي بضغط من الإمام محمد عبده الذي

(١) Hourani. Albert. 1997. Arabec Thought in the Liberal Age 1798-1939. Cambridge: Cambridge University.

(٢) كوثراني، وجيه، مختارات سياسية من مجلة المنار، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠، ص٢٩-٣٠.

(٣) غليون، برهان، محمد عبده ومصير الفلسفة الإصلاحية، مجلة الوحدة، ع١٣، ١٩٨٥، ص٩١-٩٢.

طلب من رضا حذف ذكر أن مقاصد المنار بيان حقوق الأمة على الإمـــام وحقـــوق الإمام على الأمة، لأنه على حد زعم عبده "الخوض في السياسة العثمانية فتنة يخـــشى ضررها ولا يرجى منها.. مصر ليس فيها سياسة، والمسلمون لا ينهضون إلا بالتربيـــة والتعليم، فلا تخلط السياسة بمقاصدك الإصلاحية لئلا تفسدها عليك". وسكت رضـــا عن السياسة مضطرا تحت ضغط أستاذه الإمام لكنه يعود إليها مضطرا أيـــضا ومـــن موقع الدفاع عن النفس والأمة. "وليت السياسة تركتني كما تركتها أو سالمتني كمـــا سالمتها.. حتى ألجأني اعتداؤها على حقيقتي إلى التقصي في استعراف ظلمها لأمـــتي ثم إلى الدخول في زمر المجاهدين لرؤسائها وأعوانها الظالمين"[1].

ويشير في فاتحة السنة الثانية عشرة للمنار (١٩٠٩)، إلى أن أحد أبرز أعداء نهجـــه الإصلاحي ونهج جمال الدين الأفغاني كان الشيخ أبو الهدى الصيادي، الذي مـــارس نفوذه الفعال في الأستانة حتى صدرت الأوامر العلية بمنع المنار من جميـــع الولايـــات العثمانية بعد أقل من نصف سنة على صدورها، وفي ذلك دليل على اصطدام الطـــرح الإصلاحي لرضا بمؤسسات السلطة المستبدة وممارساتها، حتى ولو كان النقـــد الـــذي يوجهه رضا لها غير سياسي. وفي مراسلة بين الصيادي ورضا، فإن (شـــيخ الـــسلطة) ينصح صاحب المنار بعدم التطرق إلى قضايا الإصلاح الـــديني وإلى نقـــد ممارســـات التصوف الاجتماعية، والاكتفاء، عوضا عن ذلك، بمهاجمة الأمـــم الأوروبيـــة "فـــإذا ألزمك طورك وقلمك بالتطرق فهنالك تنتقد أعمال الأمم السائرة من غـــير الإســـلام انتقاداً عقلياً يستميل لك القلوب ويرضي عنك ربك لكان أولى.." [2]، لكـــن رضـــا ومنذ السنة الأولى للمنار لم يخف تحذيراته من عاقبة الظلم والإفساد، ذلك أن الدعوة للإصلاح على خطى الأفغاني لإحياء حقيقة الإسلام ولجعل "المسلمين أمة عزيزة ذات دولة أو دول قوية"، تحتاج لنجاحها إلى إزالة عقبات سياسية وهي مقاومة الملوك لمثل

(١) المنار، مج١٢، السنة ١٩٠٩، ص٢٠١.

(٢) المرجع السابق، مج١٢، ص٥.

تلك الدعوات "لأن البلاد التي تحكم بالاستبداد لا مقام فيها للإصلاح والاستقلال"[1].

وإذا كان رضا تجنب الكلام التفصيلي المباشر عن الاستبداد وأهله، فانه لم يخف ومنذ البداية قلقه من عواقب التفرد بالحكم، ففي حديثه عن سيرة خلفاء الأندلس اعتبر أن "السلطة كانت محصورة في شخص الخليفة ومتى كان الأمر كذلك فإن الشقاء يكون أقرب إلى الأمة من السعادة لأنها تكون تابعة لشخص واحد إذا استقام استقامت وإذا زل زلت أو زالت"[2]. إلا أن الملاحظ إجمالا هو أن تجنبه السياسة والكلام المباشر فيها في السنوات التي سبقت وفاة محمد عبده وبتأثير منه، تعود إلى تقييم للمرحلة المعاشة، وبالتالي تقييم لما تستطيع المنار القيام به في إحياء تعاليم العروة الوثقى، وهي في الأساس دعوة المسلمين إلى الوحدة الصحيحة، وإلى تكوين الجامعة الإسلامية وإلى أن يجعلوا إمامهم الأعظم القرآن. تلك التعاليم أصبحت قاعدة المنار "إلا ما كان فيها من السياسة التي تتعلق بالمسألة المصرية والتحريض على الإنكليز فإن هذا أمر ذهب بذهاب وقته، والعروة الوثقى نفسها صرحت مرارا بأن تلك الفرصة إذا ذهبت لا تكاد تعود وتستقر قدم الإنكليز في مصر وقد كان"[3]. إن الواقعية التي تحلى بها التيار الإصلاحي لم تكن انهزامية أو استسلاماً بل كانت رؤية لميزان القوى السائد خصوصا على ضوء ثورة عرابي وما رافقها من أحداث عنف جعلت عبده قلقا من "أن يجر هذا الشغب على البلاد احتلالا أجنبيا يسجل على مسببه اللعنة إلى يوم القيامة"[4].

---

(١) المنار، مج١١، السنة ١٩٠٨، ص٧٣٧-٧٤٠.

(٢) المرجع السابق، مج١، السنة ١٨٩٨، ص٦٢٨-٦٣٣.

(٣) المرجع السابق، مج٢السنة ١٨٩٩، ص٣٣٧-٣٤٥.

(٤) عمارة، محمد، محمد عبده: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق، بيروت، ١٩٧٢، ج٢، ص٣٢٠.

أدى العمل السياسي والعسكري ضد السلطة والتعبئة الشعبية والاضطرابات التي وقعت ضد الأجانب في الإسكندرية ومن ثم قدوم الاحتلال الإنكليزي متذرعا بالخوف على الرعايا الأوروبيين وأمن قناة السويس وانهيار هيبة حكم الخديوي ومصير نظام الرقابة المالية الدولية على مصر[١]. شكلت مادة حية للمفكر والفقيه الإصلاحي للاعتبار والاتعاظ. ويُذكر أن المطالب الوطنية التي رفعتها الثورة العرابية في ١٨٨١-١٨٨٢، من حريات ودستور ومشاركة للشعب في إدارة شؤون البلاد وجدت في بادئ الأمر استغرابا من قبل محمد عبده، ذلك أن توقيتها أتى متسرعا وقبل أن تصل الأمة إلى مرحلة من الوعي والنضج والرقي نتيجة لسيادة الفكر الإصلاحي المنتشر بالتربية والتعليم."إن الأمة لو كانت مستعدة لمشاركة الحكومة في إدارة شؤونها لما كان لطلب ذلك بالقوة العسكرية معنى[٢]. وميزان القوى هذا لم يسمح بالحركة والعمل إلا في نطاقات معينة لا يجب تجاوزها أو هكذا كانت القناعة.

وقد يقال إن الواقعية هي ذريعة للقبول بالأمر السائد وبنهائية ميزان القوى الحالي، مما يعني الاستقالة من محاولة تغيير المعادلة والموازين، وقد يكون هذا صحيحاً في بعض الحالات. لكن واقعية رضا جاءت نتيجة لقراءة تاريخية وموضوعية لأحوال الأمة والدولة. وهذه القراءة قد تخطئ في بعض جزئياتها، لكنها كانت عموماً متماسكة المنطق منسجمة مع سياقها التاريخي، لا تترك مجالا واسعا للتفاؤل بما تستطيع الأمة والدولة أن تقوم به من أجل النهوض والارتقاء والوحدة في وقت قليل. ويشير رضا الى تجربة مدحت باشا ورواد الإصلاح الدستوري في الدولة العثمانية قائلاً: "الإصلاح الحقيقي الذي يثبت ويدوم إنما يكون بتربية الأمة وتعليمها حتى تصير أمة دستورية لا تقبل الحكم الشخصي بحال من الأحوال، ولكنهم رأوا هذا الطريق طويلا يحتاج إلى عشرات من السنين ، ورأوا الأخطار مهطعة إلى الدولة.. فعزموا على سلوك الطريق

---

(١) Egypt and the Fertile Crescent. 3rd ed. Ithaca and London: Cornell University, Holt, P. M. 1980.

(٢) عمارة، محمد، محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٢٠.

القريب وهو جعل الإصلاح من جانب الحكومة.. ولا يشك عاقل في كون الإصلاح إذا جاء من جانب الحكومة، يكون أسرع من مجيئه من جانب الأمة، إذا هو ثبت أو دام، ولكن ثباته ودوامه عزيز المنال، بل هو مع جهل الأمة من قبيل المحال. إن الإصلاح في الأمم لا يأتي إلا بالتدرج.." [1]. لقد كانت عوامل الضعف تنخر الجسم الإسلامي إلى درجة لا تنفع معها المعالجات الآنية والقصيرة الأمد، وتجعل من الإصلاح الذي تقوم به الحكومات مشكوك في نجاحه، لأن الأدوم والأثبت هو ما يأتي من الأمة، الممثلة في القاعدة والعقلاء والواعين فيها. وتوليد أسباب القوة في استراتيجية رضا يتطلب عملا دؤوباً متدرجاً يمتد لزمن طويل حتى تتجذر أسسه.

المبحث الرابع: رضا والجامعة الإسلامية:

"ننتهي إلى القول بأن سبب النهضة الذي يجمع الأسباب كلها هو تعميم التربية العملية والتعليم الصحيح من الوجهة الدينية الجامعة.. وأكبر عقبة أمامنا في هذا الطريق هي ندرة الرجال القادرين على التعليم.. فالجامعة الإسلامية والاتحاد الإسلامي وكل ما يرجو الإسلام متوقف على وجود الرجال العارفين بحاجة الأمة وإناطة الأعمال بهم"[2]. على أن الجامعة الإسلامية لم تكن تشير عند رضا إلى ما تتهم أوروبا كتاب المسلمين به من أنهم يعملون على إنشاء تكتل سياسي ديني يجمع المسلمين من كل الأقطار تحت راية واحدة ويوحدهم بقيادة حاكم واحد يعمل على نزع المستعمرات الإسلامية من مخالب الاحتلال الأوروبي. فالمفكرون المسلمون لا يطالبون مسلمي الأرض" إلا بمجاراة الأمم الحية في العلوم والأعمال وما خطر على بال أحد منهم أن يحضهم على السعي في أن يكون لهم حاكم واحد، وكل يعتقد أنّه لا سبيل إلى ذلك"[3]. إن الجامعة الإسلامية هي رابطة اعتقادية لجمع كلمة المسلمين بعد أن فرقتهم

(١) المنار، مج١١، السنة ١٩٠٨، ص٨٦٧-٨٦٨.

(٢) المرجع السابق، مج٢، ص٣٤٥.

(٣) المرجع السابق، مج٣، ص٣٣٩.

المذاهب، توحد بينهم توحيدا صحيحا وتدعوهم إلى جعل القرآن إمامهم الأعظم، كما أنها توثيق للرابطة الروحية وتعارف بين مسلمي العالم في شؤونهم الغابرة والحاضرة. إن هذه الرابطة الإيمانية قد انحلت لكنها لن تزول، والجامعة هي دعوة إلى تقوية التضامن وإلى الإصلاح الديني بالوسائل التربوية والإعلامية والتثقيفية، مما يقود إلى عودة الأخوة، والشعور كالجسم الواحد بعد أن تفسخ هذا الجسم وضعف[1].

وإذا كان خطاب رضا مصوراً الجامعة على أنها ذات مضمون بعيد عن السياسة، فلا شك أن مقاصد الجامعة هي سياسية، لأنها تقوي المسلمين وتوحدهم، ولكنه كان بحاجة إلى عدم الدخول في صدام مع القوى المسيطرة التي يخيفها رؤية نهضة سياسية دينية قد تعمل على تعبئة المشاعر الشعبية لمقاومة الاحتلال، ومن هنا يمكن فهم محاولات عبده- رضا نزع الفتيل السياسي من أي دعوة إلى التضامن والتوحد والإصلاح. إلا أن الإصلاح يبقى كُلاً لا يتجزأ، رغم تجزئته إلى ديني لا يمانع فيه الاستعمار ويعمل له التيار التوفيقي، وسياسي له محاذيره من قبل السلطات الحاكمة سواء كانت محلية أم أجنبية. فالإصلاحان الديني والسياسي "متلازمان في الأمة الإسلامية لا يقوم أحدهما حق القيام إلا بالآخر"[2]. مع ذلك، يجب الاعتراف بأن الإصلاح السياسي الذي سيزيل الاستبداد ويحل مكانه حكم الشورى والشريعة هو الأصعب. ذلك أن الأمة هي التي مكنت الحكام، الذين يُفرض عليهم أن يكونوا أُجراء عندها، من الاستبداد في السيادة عليها، ولن تقدر الأمة على القيام بحكم الشريعة والعقل "إلا بتغيير الأفكار والأخلاق"، وهذه بالطبع عملية مضنية تتطلب وقتا طويلا، لكنها الطريق الأسلم لإزالة أسباب التخلف التي أوصلت الأمة إلى أن يُستبد بها. وهذا التخلف كان مسؤولاً عن ضياع حكم الشورى في أول عهد الإسلام، فذلك الحكم لم يكن بتأثير ارتقاء اجتماعي في المسلمين، "ولذلك لم يطل عليه العهد وإنما كان

(١) المنار، مج٢، ص٩٩-١٠٠.

(٢) المرجع السابق، مج٢، ص٧٦٥.

ائتماراً بأمر الدين وعملا بهدايته. وقد تغلبت العصبيات في الأمة قبل أن يستقر هذا النوع من الحكومة.. فما قصر أجل حكومة الشورى في المسلمين، إلا لأن المجموع المؤلف من جميع الشعوب والأجناس لم يكن مسيطرا على حاكميه، لقلة معارفه الاجتماعية، وانتفاء الوحدة التي تجعل الأمة رجلا واحدا. وإنما يستفيد الناس من الدين والدنيا في كل زمان بقدر استعدادهم". والعبرة المستقاة من تجربة الشورى التاريخية والقصيرة هي أن الأمة لم تكن مستعدة لها، فلا حاجة إذن إلى تحميلها مسؤولية أكبر من طاقتها، فكل إصلاح سياسي يتم دون أن تكون ركيزته قد تحققت، معرض إلى النكوص والزوال، والطريق إلى الاستعداد وإلى الارتقاء في سلم القدرة السياسية واضحة: "إذا أراد الله بأمة أن تنهض إلى جعل حكومتها تحت سيطرتها كما يجب أن تكون، وسهل لها من أسباب العلم الصحيح والتربية القويمة ما ينير أذهانها ويجمع كلمتها حتى تكون أمة عاقلة حكيمة"[1]، وهكذا فان رضا جزم أن الأمة لم تصل بعد إلى أن تكون عاقلة وحكيمة وبالتالي فإنها لم تصل إلى بر الأمان والوعي السياسي والديني.

المبحث الخامس: الإسلام وأسس التقدم :

لا شك إن منطق تيار المنار لا يرى إمكانية للقيام بالإصلاح التربوي والاجتماعي إلا بتجنب الاصطدام بالسلطة الفعلية أي الإنكليز، لان ذلك لا يفيد قضية الإصلاح بل يعيدها إلى الوراء. هكذا فإنه بانتفاء المقاومة العسكرية للاحتلال منذ سنته الأولى، فان التهديد الذي يخشى منه الأوروبيون ما هو إلا الهيجان الشعبي من عامة المسلمين باسم الدين. "ورُبّ هيجة شؤمى يقوم بها بعض الدجالين الذين تعتقد العامة صلاحهم أو بعض زعماء السياسة، تذهب بعمل سنين طويلة. لهذا كان من مصلحة الأوروبيين في بلاد المشرق أن يوجد حزب نير الفكر.. يزلزل التعصب الأعمى في نفوسهم (أي

(١) المنار، مج١٠، السنة ١٩٠٧، ص١٠٩-١١١.

عامة المسلمين) حتى لا يغرهم الغارون ويدعوهم إلى أعمال إن أضرت بالأجانب قليلا فإنها تضر بهم كثيراً"[1]. وبكلمة أوضح، فإن حزب عبده – رضا كان يحسن الظن بالإنكليز وبعدم تدخلهم، بل دعمهم للإصلاح النافع للإسلام والمسلمين إذا جرى بهدوء ودون تحريض أو مقاومة أو إضرار. فالسياسة بهذا المفهوم، الداعي إلى المسالمة وعدم الخوض فيها كشرط للتمكن من الإصلاح، ما هي إلا تحريض وفتن على الاحتلال. إن تيار عبده في مرحلة ما بعد الأفغاني، كان يرى أن الأولوية هي لمصارعة التخلف والاستبداد الداخلي القائم على التخلف، و لم يكن هذا يعني أنهم يفضلون الاستعمار على حكومات المسلمين[2]. والمسألة الأساس بالنسبة لهذا التيار كانت نظرته إلى أن حل إشكالية الضعف والعجز والتأخر هو أولا ثقافي اجتماعي. وأن الخروج من المأزق الذي تتخبط فيه الأمة، يحتاج إلى عملية تربية وتوعية لإحياء الإسلام، وتجديد قوته، لكي يتعايش منسجما مع العصر. من هنا فان التخلص من الاستعمار الجاثم على صدور الشرقيين لا يتم إلا بامتلاك الأدوات العلمية والتربوية والتقنية والتنظيمية نفسها التي مكنت الأوروبيين من التفوق والسيطرة.

وتميز الفكر الإصلاحي بانفتاح على المدنية الغربية بقصد الاستفادة من تجاربها. وبهذا يكون الفصل العملي تم بين الغرب الحضاري والثقافي المقبول، والغرب الاستعماري المرفوض، إذ جرى السكوت على الاحتلال والتعايش معه مؤقتا حتى تفعل الثقافة فعلتها. وإذا كان خطاب رضا يبدو حسب البعض وكأنه يمثل صمام أمان للسيطرة الإنكليزية من خلال تعطيل خطر الأيديولوجيا الشعبية الدينية وامتصاصها على أنها تعصب وجهل[3]، فان رؤيته ورؤية التيار الإصلاحي إجمالا عانت من السقوط في شباك إيديولوجية التقدم الغربية التي سوقت دعائيا صورة للتقدم

(١) المنار، مج٩، السنة ١٩٠٦، ص٢٨١-٢٨٨.

(٢) السيد، رضوان، سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص٢٩-٢٣٦.

(٣) مختارات سياسية من مجلة المنار، ص٣١.

تجعل من النتيجة سببا، فسيادة العلم والعقل والتربية تصبح روافع لتاريخ الارتقاء دون الأخذ بالحسبان تطورها وسياقاتها وكلفتها، أي دون النظر إلى تاريخيتها. "ومن هذا القبيل غلب ألمانيا وانتصارها على فرنسا فان سببه العلم بسنن الكون وسنن الاجتماع ولذلك قال بسمرك: غلبنا بالمدرسة وقوله هذا حق"[١].

كما يُلاحظ في مقالات عدة السذاجة في فهم الأمور والتبسيط لها مثل وصفه كتابة علماء مصر والهند إلى السلطان العثماني بطلب الإصلاح تفعل في الدولة ما لا تفعله الثورات[٢]، "أو أن الأمة الإنكليزية الحرة إذا درست الإسلام درسا صحيحا فإنها تدخل فيه أفواجا، وان أمة أوروبية كهذه إذا دخلت في الإسلام فإنها تملك بالمسلمين في الشرق كله ولا يبعد أن تملك بهم الغرب أيضا"[٣]. إن من يقرأ قوله عن تأثير كتابة العلماء إلى السلطان، أو عن دعوته لأمة المحتلين الإنكليز باعتناق الإسلام، والاعتماد عليه في السيادة على الشرق والغرب، فيها قناعة الإصلاحيين أن الحقيقة متى عرضت بقوة ووضوح فإنها ستجلب الدعم والتأييد بصورة تلقائية. فالتعارض القائم بين الإسلام وأوروبا سيجد حسما له إذا ساد العقل والعدل[٤]. لكن هذه السطحية في عرض الأمور سرعان ما تختفي عند حديثه عن أماني المسلمين بإسلام اليابان، الشيء الذي يبدو لرضا أشبه بمهمة مستحيلة[٥]، فهو يأسف أولا لكون الدافع لرغبة معظم من يودّون أسلمة تلك الأمة سياسيا لحفظ السلطة الإسلامية، وليس رغبة في نشر الدين لذاته. وهو ثانيا يعتقد أن اليابانيين مستعدون لقبول دين يتفق مع العلم والمدنية والقوة، فيما الإسلام الذي عليه المسلمون ليس كذلك. وثالثا فإن علماء الدين الرسميين غير مؤهلين ولا يستطيعون إقناع أحد من أهل هذا العصر بدعوة الإسلام.

---

(١) المنار، مج٩، ص٥٨.

(٢) المرجع السابق، مج٩، ص٣٦٢-٣٦٣.

(٣) المرجع السابق، مج٥، ص٥٤٩-٥٥٠.

(٤) شرابي، هشام، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت، ١٩٨١، ص٥١.

(٥) المنار، مج٨، السنة ١٩٠٥، ص٧٠٥-٧١٢.

المبحث السادس: رضا والسياسة والإسلام:

إن التعايش المفروض بين المجتمع الإسلامي والاستعمار، والذي أيدته المنار، لم يكن لمصلحة الإنكليز فقط. وكان كاتب هذا البحث قد رأى سابقا أن تيار عبده – رضا، والخيار التوفيقي التصالحي قد فشل في مهمته لأنه تحرك في ظل غلبة معادلات أوروبية جعلت من كل تغيير وتحديث يتم وفقا للنموذج الغالب ولشروطه، وأن تغييب السياسية بوصفها خياراً وممارسة شعبية ترك الساحة مفتوحة كي تتولى السياسة الأوروبية توجيه مسار كل السياسات الأخرى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتربوية والقانونية والإدارية[1]. إلا أن إعادة قراءة للسياقات التاريخية، لتلك الحقبة، تظهر بوضوح أن تيار رضا – عبده كان يشكل خط المواجهة الأول مع نموذج غربي يسعى إلى فرض نمطه الثقافي والفكري والقيمي على غيره، وبالتالي فإن خيار الإصلاح والتوفيق كان في نهاية المطاف خطأً سياسياً؛ لأنه في مقصده كان يعمل على الدفاع عن وجود الإسلام كمعتقد وعبادات، وبقائه حيا كسياسة وكمدنية، أي على حاكمية الإسلام وسلطته. ذلك لأن "الدين الإسلامي مبني على السلطة والغلب وأن يحكم العالم بشريعته وإنْ لم يدينوا كلهم به.. ومعلوم أن المسلمين لا يعتقدون بحق ولا واجب إلا إذا كان مبينا في شريعتهم ومأخوذا من أصول دينهم. فإذا فصل بين الدين والدولة كان جميع ما تكلفهم به غير واجب الاتباع في اعتقادهم"[2]، وبما أن الإسلام دين سلطة وسياسة لا دين تعبد فقط[3]، فإن أوروبا لا يهمها أمر الدين الإسلامي كاعتقاد وعبادة، بل "أكبر همها أن لا يكون له سلطان ولا سيادة"[4]. وإذا كان الوعي بأهداف أوروبا في العالم الإسلامي واضحة في شقها السياسي فإنها غير خافية

(١) إسماعيل، فادي، الخطاب العربي المعاصر، قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، ١٩٨٧-١٩٨٧، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، ١٩٩١، ص١٠٣-١٠٦.

(٢) المنار، مج٢، ص٣٥٣-٣٦٠.

(٣) المرجع السابق، مج٣، ص٢٤١-٢٤٢.

(٤) المرجع السابق، مج٨، ص٧٥٩.

أيضا في بعدها الاقتصادي، ذلك أن غرض الأوروبيين الصحيح ليس ما يزعمون من نشر المدنية وتهذيب الأمم المتوحشة، بل" تحويل مجاري الثروة من البلاد التي يفتحونها إلى بلادهم وفتح باب الرزق لأممهم"[1].

المبحث السابع: الاتجاه التوفيقي وأولوية الإصلاح:

إن التسلسل المنطقي للخيار التوفيقي يؤدي إلى وجهة محددة:

١- بما أن غرض الأوروبيين في كل بلد يدخلونها بالفتح أو باسم الحماية أو الاحتلال المؤقت أو غير ذلك من الأسباب هو "الكسب، وبما أن الكسب لا ينمو إلا بعمران تلك البلاد، وبما أن العمران الذي سموه استعمارا لا ينمو ويعظم إلا على قدر اتفاق أهلها مع المستعمرين عليه"[2].

٢- بما أن مقاومة العدوان الأوروبي يجب أن تكون من ذات نوعه، وبما أن أوروبا "تعتدي بقوة أمتها وعلمها وصناعتها وثروتها ونظامها وحكمتها، وبما هذا العصر هو عصر الأمم لا الأفراد وعصر النظام والاجتماع لا عصر الاستبداد"[3].

٣- بما أن حرية التعليم والتحرير والطبع والنشر والخطابة وتأليف الجمعيات بأنواعها، هي كلها أسس الترقي والنهوض للأمم، وبما "أنه لا يوجد تحت السماء بلاد إسلامية متمتعة بتمام الحرية فيها كالبلاد المصرية"، وذلك يعود إلى أن السلطة في مصر بيد المحتلين الذين اقتضت سياستهم أن لا يتعرضوا لهذه الأمور، لكن مهما كانت دوافعهم، "فإن هذه الحرية فرصة تغتنم"[4].

---

(١) المنار، مج١، ٤٧.

(٢) المرجع السابق، مج٩، ص٢٨٥-٢٨٦.

(٣) المرجع السابق، مج٩، ص٢٨٥-٢٨٦.

(٤) المرجع السابق، مج٨، ص٧٥٩.

٤- بما أن وضع الأمة على العموم بحالة يأسى لها، وبما أن "هذا العدد العظيم الذي يبلغ ثلاثماية ألف ألف أو يزيد، الذي نسميه الأمة الإسلامية، قد أمسى بحالة من الضعف الصوري والمعنوي والفقر المادي، يستحي من ينتسب إليه من وصفها وشرحها"[١]، "ولا يغرنك ما ترى من آيات الحياة في أمة تقطعت روابطها وانفصمت عروة الثقة بين أفرادها وبغض إليها النظام وفقدت التلاحم والالتئام.. فقد يكون ذلك من بقايا إرث قديم يعبث به الفساد الحديث"، وبما أن السلطة إجمالا أصبحت عنصرا تفسيخيا، "فإنها تكون الآلة المحللة لكل التئام والممزقة لكل شمل والمفرقة لكل اجتماع إلا الاجتماع لتأييدها والخنوع لأصحابها"[٢].

لهذه الأسباب جميعاً، يصبح خيار المهادنة مع المستعمر، وتجنب مقاومته والتحريض المباشر عليه، والدعوة إلى أولوية الإصلاح الديني- الثقافي- التربوي، وإلى التعايش بين الإسلام والغرب والاقتباس من منجزاته ومصادر تفوقه، والتوفيق بينها وبين الإسلام، خيارا معقولا ومفهوما. والتوفيق بين الإسلام والغرب، أو بين الإسلام والعصر أو بين الأصالة والحداثة أو بين العلم والدين، كان ولا يزال التسوية التاريخية والمشروع التمديني الوحيد الذي يمكّن الثقافة الإسلامية من أن تحافظ على وجود حي لها، وأن تقوم بإعادة توليد البنى والقيم الحيوية لتجديد الاجتماع الإسلامي. ويبدو إن درجة الانحطاط والجهل والجمود التي كانت سائدة في مصر، وفي أنحاء العالم الإسلامي، أمدت المشروع الإصلاحي بحجة قوية في تأجيل العمل السياسي الثوري الهادف إلى التخلص السريع من الاستبداد والاستقلال والسيادة، لصالح رد فعل على التفوق الأوروبي، إذ يعتمد على تحرير العقل وإعادة تفسير الإسلام بشكل عقلاني ينسجم مع واقع الزمن[٣].

---

(١) المنار، مج٢، ص٧٣٧-٧٣٨.

(٢) المرجع السابق، مج٨، ص٦٩-٧٠.

(٣) مختارات سياسية من مجلة المنار، ص١٧.

وإذا كان التيار الإصلاحي لم يلاق الكثير من النجاح في مسعاه، فإن فشله لا يعود بالدرجة الأولى إلى قصور ذاتي في مبادئه، بل إلى أسباب موضوعية لها علاقة بثقل الضغط الأوروبي، وطغيان مسيرة التحديث وسرعته في كل المؤسسات المجتمعية، ودور الفئات السياسية – الاجتماعية الحديثة التي سيطرت على أجهزة الدولة في توجيه الصراعات الاجتماعية باتجاه يصب في مصلحتها، ودور فئات أخرى لم يكن لها أي مصلحة في تغيير إصلاحي. لكن حركة الإصلاح ساهمت ونجحت إلى حد في تقويض نظام العلماء التقليديين الفكري، وبالتالي في تقويض موقعهم في المجتمع[1]. كان يمكن للحل التوفيقي للمأزق الإسلامي أن ينجح إلى حد أكبر لو صاغ معادلاته بشكل أكثر تعقيداً واستيعاباً للاختلافات بين منظومات المفاهيم والأنماط الفكرية، لكن هذا المشروع الذي تم طرحه بأشكال متعددة ومقادير وظروف متباينة من قبل الطهطاوي وخيرالدين والأفغاني وعبده ، وصولا إلى رشيد رضا لم يكن ليحقق أهدافه، أي توليد نموذج مركب متكامل من نسقين حضاريين متمايزين في الفكر والثقافة والاجتماع والاقتصاد والسياسة إلا جزئيا، فالتوفيق جاء في إطار غلبة حضارية – عسكرية جعلت منه عقيما ومحدودا كعملية تفاعل إرادي حر، فالذي يحدد مسيرة التوفيق والتحديث وحدودها لم يكن الطرف الأضعف.

ومشكلة المجتمعات العربية هي أن المعاملات الاجتماعية فيها، أي قيم التعاطي اليومي بين الناس كانت أساسا ترتكز على نظام ثقافي إسلامي في الأخلاق والسلوك. ورغم أن انهيار هذا النمط التقليدي الأخلاقي جاء تدريجياً، و لم يكن شاملا، فإنه أصبح عاجزاً بفعل عصور الجمود والعزلة والتقليد، عن إعادة توليد البنى الثقافية في مواجهة جاذبية القيم الحديثة ومغرياتها. فالقديم ظهر عجزه، لكن الجديد لم يكن بديلا طبيعيا مصدره داخلي، وبالتالي لم يستطع أن يترسخ وأن يثبت نظرا للملابسات التي أحاطت بقدومه واعتماده. ولعل من أهم أسباب عدم وصول معادلة التوفيق بين

(١) المثقفون العرب والغرب، ص٢٥-٢٧.

الإسلام والحداثة الأوروبية إلى توليفة حضارية ناجعة، عجز طرفها الأول عن وقف انهياره، وعجز طرفها الثاني أن يكون بديلا شرعيا أي مقبولا لدى عامة الناس. ويمكن في هذا الإطار اعتبار أن رشيد رضا كان بعيد النظر في رؤيته لعلاقة القيم الدينية بالمجتمع، فهو يؤكد أن المسلمين على ضعف الدين فيهم لا ينقادون ظاهرا وباطنا إلا لشريعة الإسلام، أما خضوعهم الظاهر لحكامهم الحاليين فهو لا يطابق باطنهم، ولولا العجز ما كان المسلمون ليخضعوا[1]، ومن غير المبالغ القول إن عجزهم ازداد مع مرور السنين. وإذا كان الواقع لم يسمح لعملية التوفيق أن تتم من خلال نهوض تربوي علمي ثقافي فكري على أرضية تجديد الإسلام والفقه والعقل المسلم كما أراد الإصلاحيون، فإن أعداء هذا التوجه، سواء كانوا من المسلمين الجامدين على قديمهم، أو المتفرنجين الذين سعوا إلى إحداث الثورة العقلية عن طريق تقليد النظم ونقل المفاهيم الغربية كما هي، جاء إخفاقهم أشد وطأة[2].

المبحث الثامن: أوروبا وحدود التحديث:

قد يكون رشيد رضا، المشبع بإرث محمد عبده، والمتمسك بالتربية والتعليم، كأكثر نهج إصلاحي نفعا للمسلمين، أراح الإنكليز بواقعيته. وقد يكون حزب الوسط، حزب عبده –رضا، المعتدل بين طرفي "المتنطعين في جمودهم" من جهة و"المتهتكين في تفرنجهم" من جهة ثانية الوحيد بين الثلاثة القادر على الإصلاح، وبالتالي جدير "بكل ميل وعطف وتنشيط من الأوروبيين"، كما أشار إلى ذلك اللورد كرومر "لأن الأجانب العقلاء العارفين بكنه الشرق يحبون هذا النوع من الإصلاح الذي ينفع المسلمين لأنه ينفعهم هم أيضا"[3]، لكن من الوهم الاعتقاد أن الغرب أو الفئات المتحالفة معه محليا كان سيسمح بنقل تجربته ومد المجتمع الإسلامي بعناصر القوة

(١) المنار، مج٣، السنة ١٩٠٠، ص١٥٧.

(٢) محمد عبده ومصير الفلسفة الإصلاحية، ص٢٧.

(٣) المنار، مج٩، ص٢٨١-٢٨٥.

اللازمة لاستقلاله وإعادة بناء ذاته على أسس توفيقية، لأنه في نهاية المطاف، يبقى التيار التوفيقي تياراً إصلاحياً يجتهد في الإسلام ولأجله. ومصلحة الإنكليز كانت في توفيقية مهادنة تنزلق باتجاه مضبوط من قبلهم باتجاه الأوروبة. ويصبح مرحباً بها ما دامت التوفيقية تؤمن غطاء لعمل مؤسسات وقوانين حديثة حتى تتجذر بنى الحداثة ويتصلب عودها. بعد ذلك فإن الإصلاحية التوفيقية ستقع في شباك منطق عمل الحداثة الأوروبية بمؤسساتها المجتمعية، وهذا ما حصل.

فهل كان رشيد رضا واعيا إلى الوظيفة التي أدتها إصلاحيته في الاستراتيجية الأوروبية؟ أغلب الظن أن وعيه بهذا الخطر كان موجودا بشكل بدائي، ولو تبلور إدراكه للاستراتيجية الغربية لما كانت مراهناته لتتغير جذريا، ذلك أن خياراته الآنية كانت محدودة، وتلك البعيدة المدى معروفة. وجوابه على الذين يتساءلون كيف يمكن للإنكليز أن يدعوا المسلمين يرتقون ارتقاء حقيقياً على طريقة حزب الإصلاح وهم يعلمون أن ذلك سيحول دون دوام سلطة الاحتلال، كان جواباً أخلاقياً من نوع الوفاء بالدّيْن، فهو تعهد باستمرار الصداقة مع الإنكليز لأن الأمة التي تلقى" منهم المساعدة على رقيها إبان ضعفها وعجزها فهي لا تترك صداقتهم في طور قوتها"، مشيراً إلى أنهم يمكنهم أن يربحوا منها في طور الاستقلال أكثر مما هي في طور الضعف، من دون أن يوضح كيفية ذلك أو شروطه[1].

المبحث التاسع: الغلبة بين الحق والقوة:

إن المسألة التي وعاها رشيد رضا بدقة وتحكمت في رؤيته للارتقاء والنهوض والإصلاح كانت التناقض ما بين الحق والقوة، ففي مقال له في ١٩٠٦، يعد ذلك التناقض ظاهريا ليس إلا. فقد يظن الجاهل في كنه المسالة "أن اعتداء أوروبا على الممالك المشرقية وافتئاتها على حكوماتها، أن الباطل غلب الحق بالقوة"، لكن الواقع هو

(١) المنار، مج٩، ص٢٨٧.

"أن دول أوروبا الغالبة عارفة بسنن الكون والاجتماع ومهتدية بها وهي الحق وبها الغلب والسلطان". ويؤكد رشيد رضا عدم وجود أي آية قرآنية تنص على أن الله ينصر الذين ينتسبون إلى الإسلام فقط لأنهم مسلمون، وإن لم يقوموا بالقسط والإصلاح وينهوا عن الظلم والفساد.. فالله لا يهلك أمما مشركة كالأوروبيين "إذا كانوا مصلحين في الأرض بالعدل وسائرين على السنن الإلهية في العمران، لكنه يهلك الأمم الظالمة مهما كان اعتقادها.. فكل من خالف سنن الله يُغلب على أمره بحق حتى يرجع"، وهو متفائل بسرعة عودة المؤمن إلى الحق إذا زل عنه. إن جرأة رضا في نزع القدسية عن تاريخ المسلمين وممارساتهم، ووضع الوعد الإلهي بنصر المسلمين في إطار بعيد عن التلقائية ومشروط بالعدل والإصلاح، وبتحصيل أسباب القوة، من خلال اتباع القوانين الاجتماعية والاستفادة من سنن الكون. وهذه الاستفادة مفتوحة لجميع الأمم بغض النظر عن معتقداتها.

إن طرح المسالة بهذا الشكل المتبلور والذي يحدد فيه معادلات النصر والهزيمة بهذا الوضوح بعيدا عن أي غيبيات وأبعاد دينية، قد يكون سابقة في الفكر الإسلامي، لأن رشيد رضا، وهو تلميذ عبده والأفغاني، يشير إليها "على أنها من أبكار المسائل التي لم يقترعها أحد من الكتاب فيما نعلم"[1]. وبهذا التفسير للتقدم التاريخي للأمم ، يكون رضا قد فصل أو بالأحرى ميز بين الدين والمدنية، فللارتقاء قوانين موضوعية استودعها الله في الكون وفي الاجتماع الإنساني. وكل من ينجح في توظيفها فان له القوة والغلبة. وحلبة الصراع من أجل امتلاك المدنية وعمران الأرض مفتوحة، وقد أفاد منها المسلمون في البداية قبل أن يتحكم بها غير المسلمين، ولا شيء يمنع عودتها للمؤمنين، خصوصا أن الإسلام هو دين الارتقاء الذي يناسب كل عصر. وهكذا كانت قناعة رشيد رضا، لكن كان عليه أن يواجه واقعا لم يعد الإسلام والمسلمون يتحكمون فيه. يقول رشيد رضا: "إذا بنيت السياسة على قاعدة الدين سلمت وسلم

(١) المنار، مج٩، ص٥٢-٦٥.

معها الدين، وإذا انفصلت عن الدين فسدت وأفسدت الدين"[1]. وفي التاريخ الإسلامي انفصلت السياسة عن الدين وتمايزت إلى حد كبير لم يصل إلى درجة القطيعة، أما في الزمن الأوروبي فاختلفت الآية و لم يعد هناك من علاقة مؤسساتية ومقننة بين الطرفين، ففسدت السياسة و لم يصلح الدين، و لم يعد المصلح التوفيقي بقادر على أن يكوّن الجسر بينهما. ولا يزال العرب والمسلمون عاجزين حتى اللحظة عن حل إشكالية السياسة والدين في دولهم ومجتمعاتهم، هذه الإشكالية التي فُتح بابها و لم يُغلق منذ إلغاء آخر رمز للنظام الإسلامي السياسي سنة ١٩٢٤ دون أن يأتي مكانه بديل ثابت ونهائي وناجع ومعقول ومجمع عليه.

(١) المنار، مج٦، ص٨٥٥.

الخاتمة

تضمّن هذا الكتاب بحوثاً نوعية، وجدنا فيها إسهاماً واضحاً في إماطة اللثام عن مرحلة هامة من مراحل سير الفكر العربي الإسلامي. ولم تكتفِ هذه البحوث بالإسفار عن شخصية محمد رشيد رضا الدينية والفكرية والسياسية، بل ناقشت عصره وسلطت الضوء على نقاط التلاقي والتمايز بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية، ولم يتوان الباحثون في التنقيب عن أسس التكوين والمعرفة والاستنباط عند محمد رشيد رضا.

وقد أدّت شخصية محمد رشيد رضا دوراً كبيراً في تفرعات المحاور التي تناولته في هذه الندوة، فهو عراقي نشأ في لبنان محاذياً لمحيط مسيحي أرثوذكسي، وتتلمذ على يدي عائلة مغربية مالكية المذهب، وعاصر التقلبات السياسية والفكرية في منطقته العربية، ومثّل الصراع الذي اكتنف المثقف المسلم، الذي لم يكن قادراً على تجاوز واقعه، أو التجاوز عن مجموعة القيم التي كان يؤمن بها وهي دولة الأمة.

وبما أن تجربة محمد رشيد رضا كانت امتداداً لتجربتين مهمتين من تجارب الإصلاح الإسلامي، وهما تجربة جمال الدين الأفغاني، وتجربة محمد عبده، كما كانت أساساً لما تبعها من تجارب ممتدة، فلا بد أن يتطرق البحث إلى معالم الأخذ والعطاء والتأثّر والتأثير، وملامح التمايز.

وجاءت محاور هذا الكتاب لتبين للقراء مدى استيعاب محمد رشيد رضا للماضي وقدرته على التعامل مع الواقع واستشرافه للمستقبل؛ إذ طاف بنا الكتاب عالم التفسير عند محمد رشيد رضا لا سيما في تفسير المنار، فظهرت معالم هذا التفسير ومنهج الشيخ في التعامل مع القرآن، وموقفه من أسباب النزول والإسرائيليات، ونضوجه

السلفي في الجمع بين الأصالة والحداثة، واستيعابه لجدلية النقل والعقل، وبـــرز تـــأثره بالعلماء السابقين الذين كان لهم جهد واضح في علم مقاصد الشريعة.

وقد مثّل محمد رشيد رضا عند بعض البـــاحثين إشـــكالية عميقـــة في حركـــات الإصلاح، لذلك تمايزت وتنوعت صورته الفكرية والمعرفيـــة في كتابـــات المفكـــرين المعاصرين، ودوره في النهوض الحضاري، ومشاركته في تيارات التجديد أو التحديث والمعاصرة وبناء الدولة العربية الحديثة.

وعاش محمد رشيد رضا السياسة فكرةً وتطبيقاً، فطرق باب الإصلاح الـــسياسي الشرعي، وساعده على ذلك نَسَبُه لآل البيت وحَسَبُه وعلمه الشرعي وتسامحه، فخاض معارك الخلافة والشورى والثورة والاشتراكية، وجددّ في الفكـــر الـــسياسي باتباعـــه للمناهج العلمية في التفكير السياسي في التأصيل والتربية السياسية والضوابط اللازمـــة لهذا التجديد. وتطلب منه هذا التجديد تحديد علاقته مع الغرب، فحث على امـــتلاك الأدوات العلمية والتربوية والتقنية نفسها التي مكنت الغرب من التفوق والسيطرة.

وأظهرت أوراق هذا الكتاب صفات وسمات لا تتوافر إلا في المصلحين المميزين من أمثال محمد رشيد رضا، ومن أهمها: ثقافته الموسوعية، ونشاطاته المتنوعة، وجمعه بـــين المناهج المتنوعة للإصلاح الإسلامي، فلم يلزم فكره في مدرسة أو شخصية بعينـــها؛ إذ تأثر بجمال الدين الأفغاني في الإصلاح السياسي الإسلامي، وتأثر بمحمـــد عبـــده في العمل العلمي والتربوي؛ وظهر ذلك في ثقافته الموسوعية من خلال مجلتـــه المنـــار أو تفسيره المعروف بالمنار؛ وحديثه عن علوم المتقدمين والمعاصرين، باســـتيعاب وجهـــد قادرين على التجاوز.

وهذا التنوع في فكره، وسَمَهُ بالاعتدال والتوازن والوسطية. فهو سلفي متفتح، ولا يجد حرجاً في المواءمة بين الأصالة والحداثة، والنقل والعقـــل، والعثمانيـــة والعربيـــة

والشرق والغرب. ولعل هذا الاعتدال في التفكير أدّى به إلى أن يرى الغرب غـــربين: الغرب الاستعماري المرفوض، والغرب الثقافي الحضاري، الذي أفاد من سنن الكـــون والارتقاء.

وتعد خاصية رفض التقوقع والإقليمية من أهم معالم محمد رشيد رضا، مما دفعه إلى البحث عن شكل سياسي للإسلام، فالإسلام يعلو الدول والدويلات، فحيثما تظهـــر دعوة للتوحد الإسلامي فثمّ محمد رشيد رضا، وتراه يتمسك بنظام سياسي إســـلامي دستوري، فمن جامعة عثمانية، إلى جمعية الجامعة العربية، إلى إقامة خلافة إســـلامية، وبذلك عاش مأزق المثقف المسلم الذي يبحث عمن يحقق دولة الأمة.

ولقد أوضحت ورقات هذا الكتاب أن الأمة بحاجة إلى سند متصل في حركـــات الإصلاح حتى لا تحدث قطيعة بين تيارات الإصلاح، ولا بد لهذه الحركات من تحديث في كل حين، لقوله صلى الله عليه وسلم "**لاتزال طائفة من أمتي على الحق منـــصورة لايضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله**"، وحقاً على هذه الحركـــات أن تمنهج عملها الإصلاحي، وأن يتخصص أفراد وفئات للقيام بمتطلبات التكامـــل في تجارب الإصلاح وميادينه، وأن تغدو العلاقة بين الأفراد والمؤسسات والمدارس علاقـــة تكاملية لا تفاضلية. "**وقاعدة المنار الذهبية**": "**نتعاون فيما اتفقنا عليه، ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه**" لا تزال خير درس، لكل الدعاة الحاليين حتى لا تتعثر جهودهم الإصلاحية أو تتبعثر!

ولعل أوراق هذا الكتاب أتت على جوانب من مسيرة محمد رشيد رضا الفكريـــة، ولامست جوانب أخرى تستحق أن تدرس بعنايةٍ ورَوِيَّةٍ أكثر، ومن أهمها: الجانـــب التربوي في تجربة محمد رشيد رضا، لتكشف عن جهد محمد رشـــيد رضـــا في بنـــاء المدارس والإشراف عليها ومناهجها وموقع العلوم المختلفة وأساليب التدريس. وتمثـــل

علاقة الشرق بالغرب بشكل عام ومسألة الاستغراب بشكل خاص محـــوراً مهمـــاً في أحاديث محمد رشيد وتفكيره وأحكامه، ولعلها نظرة واقعية عملية تفوق التنظير. وقد ساعد عمق التجربة وتنوعها محمد رشيد رضا على معايشة هذه القضية، التي تحتاج إلى مزيد من الدراسة والبحث المعَّمق.

نأمل أن تتكرر مثل هذه النشاطات العلمية المشتركة، التي تتناول جهود الإصـــلاح وتجاربه، وأن تجد أعمال هذه النشاطات طريقها إلى التحرير والنشر. وإذا كان تنظيم الندوة قد حقق للمشاركين فيها فائدة العرض والمناقشة والتعارف والتحاور، فإننا نأمل أن يكون نشر هذه المداولات توثيقاً لجهد علمي مُقدَّر، وتعميماً للفائـــدة وخدمـــة للأجيال.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المحرر

هذا الكتاب

- تلاحقت جهودُ الإصلاح والتجديد في تاريخ الأمة منذ أخْرَجها اللهُ سبحانه إلى العالَم، فكيف مثّلت هذه الجهودُ منارات هاديةً لمسيرتها؟ وكيف يمكن أن تسهم هذه الجهود في تحقيق النهضة الشاملة والتواصل الفكري بين أجيال الأمة؟
- كان الشيخُ محمد رشيد رضا حلقةً متميزةً في هذه الجهود الإصلاحية، فكيف مثّلت هذه الجهودُ منعطفاً مهماً في التاريخ الإسلامي الحديث، وما عناصرُ الامتدادِ والتواصل بين الجهود السابقة عليه واللاحقة له؟
- تنوّعت الجهودُ الإصلاحية للشيخ رضا في خصائصها وفي مجالاتها، فما أَهَمّ هذه الخصائص؟ وما تمثّلاتها في الفكر والممارسة، في مجالات السياسة والاجتماع والتربية والفقه والتفسير...؟
- للإجابة عن هذه الأسئلة، نظّم المعهدُ العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعةِ آل البيت في الأردن، حلقةً دراسيةً، شارك فيها نخبةٌ من العلماء والمفكرين، وقدّموا فيها مجموعةً من البحوثِ والدراسات. وهذا الكتابُ توثيقٌ لها.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ص.ب ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١ الأردن
هاتف: ٤٦١١٤٢١ (٦ - ٩٦٢)
فاكس: ٤٦١١٤٢٠ (٦ - ٩٦٢)
E-mail: iiitjordan@yahoo.com
www.iiit.org

جامعة آل البيت
ص.ب (١٣٠٠٤٠) المفرق/ الأردن
هاتف: ٦٢٩٧٠٠٠(٢-٩٦٢)
فاكس: ٦٢٩٧٠٢٥(٢-٩٦٢)
E-mail: info@alalbayt.aabu.edu.jo
www.aabu.edu.jo